

Flyktighet og Uhåndgripelighet under solen

*Et filologisk og strukturanalytisk studie av
hevel-komplekset i Qoheleth*

Av
Steinar Aandahl Skarpnes



Mastergradsoppgave i kristendomsstudier

Det teologisk fakultet

Veileder: Terje Stordalen

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2010

INNHALDSFORTEGNELSE:

1.0 Forord	3
2.0 Innledning	4
2.1 Problemstilling	4
2.2 Primær og sekundærkilder	6
2.3 Fire fortolkere på hevel-komplekset	6
2.3.1 Daniel C. Fredericks: הבל som midlertidig	6
2.3.2 Michael V. Fox: הבל som det irrasjonelle og absurde	7
2.3.3 James Crenshaw: הבל som meningsløshet	8
2.3.4 Roland Murphy: הבל som verdiløshet	9
3.0 Etymologi og Semantikk: הבל	11
3.1 Etymologi	11
3.2 Semantikk	13
3.3 Semantiske felt	14
3.3.1 Ord som deler betydningen Pust/åndedrett:	15
3.3.2 Ord som deler Tomhetsaspektet:	16
3.3.3 Synonymer som betegner falskhet/bedrag:	17
3.4 Motsetninger eller Antonymymer til הבל	20
3.4.1 Motsetninger til pust/åndedrett og flyktighetsaspektet	20
3.4.2 Motsetninger til tomhet/intet	21
3.5 הבל som karakteristikk, sett i forhold til טוב og רע	22
3.6 Oppsummering	23
4.0 הבל og relaterte felt i Qoheleth	25
4.1 הבל i Qoheleth og tradisjonelle oversettelser	25
4.2 Bruk av הבל i nominal- eller verbalsetninger i Qoheleth	26
4.3 הבל og ord som deler semantisk felt i Qoheleth	27
4.3.1 רוח	29
4.3.2 Hva betyr רעות/רעיון רוח?	35
4.3.3 רעות/רעיון רוח Synonym til det uåtgripelige eller til flyktighet?	36
4.3.4 נפש	41
4.3.5 אין og ריק	44
4.3.6 Antonymymer: Termer for det varige i Qoheleth: עמד og עולם	45
4.3.7 Antonymymer: Termer for fylde og metthet i Qoheleth: שבע og מלא	45
5.0 Struktur i Qoheleth	48
5.1 Hvilke sjangere kan man identifisere i Qoheleth?	48
5.2 Forskningshistorie og forslag til struktur i Qoheleth	49

5.2.1 A. Wright fra identifisering av nøkkelutsagn til skjulte tallkoder	50
5.2.2 L. Perdue og de syv oppfordringene til "Carpe Diem"	52
5.2.5 Kan man velge en struktur?	55
5.3 הבל i Qoheleth og hvordan legge grunnlaget for å velge ut tekstutdrag til analyse	55
5.3.1 Forsøk I: Utgangspunkt i termer fra 1:3	56
5.3.2 Forsøk II: 1:3 + synonymer og antonymer til הבל, og karakteristikene טוב og רע	58
5.4 Spørsmålet om Litterær anatomi	64
5.5 Oppsummering	68
6.0 Tekstanalyser: הבל i kontekst	69
6.1 Tekstanalyse 1: Søken etter det som er godt: Qoheleth 2:1-26	69
6.1.1 Qoheleth 2:1-3 Erfaringer om שמחה	72
6.1.2 Qoheleth 2:4-11 "Å finne det gode i det én gjør"	75
6.1.3 Qoheleth 2:12-17: Å finne nytte i visdom	79
6.1.4 Qoheleth 2:18-23: Fortvilelsen tar over	84
6.1.5 Qoheleth 2:24-26: Det gode liv finnes i øyeblikket	89
6.1.6 Motsetningsforholdet 2:18-23 og 2:24-26 og hvordan forstå הבל i lys av dette	93
6.2 Analyse 2: הבל-forekomstene i 9:9	95
6.2.1 Qoheleth 9:9: Nyt Livet!	95
6.3 Oppsummering: Utviklingen i oppfordringen til glede og bruken av הבל	97
7.0 Sammendrag og Konklusjon	101
Litteratur	107
Bibler & Bibeloversettelser	107
Sekundær Litteratur:	107

1.0 Forord

Den første gangen jeg kan huske at Qohemoth gjorde et inntrykk på meg var under en undervisningstime på grunnfagsnivå av Hans Barstad om visdomslitteraturen i det gamle testamentet en gang i 2001. Så vidt jeg husker ble det lest fra kapittel 1 og 2, og etter at vi ble ferdig utbrøt en av studentene: ”Dette var da svært så negativt, jeg blir nesten motløs her jeg sitter!” Hans Barstad spurte resten av forsamlingen om de mente det samme, hvorpå jeg repliserte: ”Nei, syntes dette var ganske positivt budskap jeg, det forteller meg at det strebere og statusjagere tror er viktig her i livet, ikke betyr noe i det store og hele.”

Jeg ser selvsagt at dette var et veldig forenklet og opposisjonelt svar den dag i dag, men det som slår meg som mest fascinerende med dette minnet, er at boken klarte å skape så vidt forskjellige og ganske markante oppfatninger ut fra en høylesning av et utdrag av teksten. Dette har lugget hele tiden i bakgrunnen mens jeg har jobbet med denne oppgaven og jeg tror jeg kan ha kommet nærmere en forklaring på hvorfor dette var tilfellet.

Jeg vil takke:

- Veileder Terje Stordalen for inspirerende veiledninger, samtaler og betraktninger, henvisninger til mye god litteratur og ikke for å ha skapt og bidra til å opprettholde et GT-miljø på TF gjennom GT-gruppa.
- Medlemmene i GT-gruppa for inspirasjon, spennende samtaler (ikke nødvendigvis bare de fagrelaterte) positive innspill og oppmuntringer.
- Svein Helge Birkeflet og TF- Biblioteket for en vikarjobb som virkelig hjalp til med å sette prosessen i gang.
- Shira Aronzon for din utrettelige innsats som konkordanse, hebraiskretter, din velvillighet til å diskutere temaet, komme med nyttige innspill og fortolkninger, samt dine oppmuntringer i tyngre tider.
- Edna Aandahl: For støtte og oppmuntring gjennom prosessen.
- Familien Aronzon: Også for støtte og oppmuntring, og tilbud om hjelp til gjennomlesning som jeg dessverre aldri benyttet meg av.
- Andreas Lagaard og Svein Håkon ”Cherox” Dyrnes for oppmuntring og for å lyte til maset mitt på slutten, når jeg ble ganske ensidig.

2.0 Innledning

Qoheleth, eller Forkynneren som den kalles i No 78/85, er en av Bibelens mest enigmatiske og vanskelige skrifter å fortolke. Boken har en ganske beskjeden innflytelse på liturgien i løpet av det kristne og jødiske kalenderår, men dette har ikke vært til hindring for at verket har fått en spesiell plass blant religiøse eller sekulære lesere og fortolkere.

Boken har vært kontroversiell, i så stor grad at enkelte religiøse fortolkere har protestert mot dets plass i kanon fordi de mener den står på kant med flere grunnleggende ideer eller forstillinger i skriften. Andre derimot, har hevdet at den er stå ganske godt på linje til både jødisk og kristen livsanskuelse. Hva er det som har gjort denne boken så kontroversiell for dets lesere og fortolkere, religiøse så vel som ikke-religiøse?

Jeg vil påstå at det er fordi Qoheleth lykkes i å treffe en eksistensiell nerve hos folk, som problematiserer ting i menneskets liv. Dette gjør enten at folk gjenkjenner seg i den og finner den oppmuntrende, eller at man finner den totalt uforenelig med egen livsanskuelse og tar avstand fra den. Rent forenklet kan man spore to fortolkningstendenser hos lesere. På den ene siden har man de som mener at Qoheleth fremsetter en gjennomgående negativ og nihilistisk epistemologi, mens på den andre siden har de som hevder at Qoheleth fronter et positivt budskap, hvis hovedanliggende er å proklamere at menneskets lodd er at det skal glede seg over det man har her i livet. Hva er det som bidrar til dette spriket i mottakelse og fortolkning av dets epistemologi?

2.1 Problemstilling

Den eksistensielle flertydigheten i fortolkningen av boken vil i stor grad bli stående som en ramme rundt eller til grunn for denne oppgavens problemstilling. For å finne svar på det store spørsmålet om spriket i bokens budskap som helhet eller dets makrounivers, så mener jeg at man bør gå helt ned til dets mikrounivers, finne betydningene i bokens viktige og strategiske ord og utsagn. Det er spesielt et nøkkelord som er blitt identifisert og viet mye oppmerksomhet i forskningen av Qoheleth, ordet som preger den tematiske overskriften i 1:2:

”Alt er tomhet, ja alt er bare tomhet, sier Forkynneren.” (No 78/85)

Denne nøkkeltermen **הבל** (*hevel*), hvis betydning i Qoheleth er omstridt, går som en rød tråd eller som et gjentakende motto på strategiske steder gjennom boken, noe som for mange indikerer, at den har en ganske fremtredende eller viktig funksjon i fortolkningen av verket som helhet. Mitt hovedanliggende er derfor å:

Finne kriterier for å vurdere å velge mellom oversettelser og tolkninger av hevel-komplekset i Qoheleth.

”Kriterier” innebærer spesielt to ting. For det første er jeg ute etter å lære om de tekniske prosedyrer som det er fornuftig å anvende for å lese **הבל** i Qoheleth. Dette innebærer hovedsakelig klassiske filologiske verktøy som etymologi, semantikk, samt den mer moderne metoden ved å kartlegge og fremsette aktuelle semantiske felt, dvs. **הבל** satt i relasjon til ord som kan dele et eller flere av dets betydninger. Disse forhold vil omtales i kapittel 3 og 4. Disse tilnærmingene utgjør et språkkriterium som må ligge til grunn for å kunne fremsette alle de potensielle betydningene av ordet for deretter å kunne finne en måte å velge blant dem.

Det neste kriteriet går opp et hakk og ser hvordan ordet forekommer i språkhandling eller tale/utsagn i boken, hvilket vil lede oss frem til de to siste kriteriene, det strukturanalytiske i kapittel 5 og tekstanalytiske i kapittel 6. I kapittel 5 vil jeg utføre vise forsøk etter å finne såkalte vev eller nettverk i boken, som igjen skal danne grunnlaget for utvalg av tekster til analyse i kapittel 6.

Et viktig spørsmål som vil komme ut av dette, er hvor vidt det lar seg gjøre å velge en monoman fortolkning eller oversettelse av ordet og anvende det gjennom hele verket? Og videre, hvilke konsekvenser får et slikt valg, eller mangelen på et slikt valg, for bokens (eksistensielle) budskap som helhet? Helt til slutt i konklusjonen er det kanskje verdt å ta en kikk på hvilke konsekvenser mine funn gjør på fortolkningen av **הבל** og boken som helhet for bibelfortolkere og for de som må oversette verket til norsk i Bibelversjoner osv.

2.2 Primær og sekundærkilder

Denne oppgaven vil hovedsakelig ta utgangspunkt i den masoretiske teksten, dvs. slik den foreligger i *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997). Jeg vil kun operere med to bibeloversettelser, hovedsakelig No 78/85 og dels med King James Version.

Ved henvisning til skriftsteder vil utgangspunktet ligge i den masoretiske teksten, med andre aktuelle versjoner eller inndelinger i klammer f. eks. Qoh. 5:13[eng vers: 5:14].

Foruten disse bibeloversettelsene vil jeg variere mellom å henvise til oversettelsene i kommentarene til: J. Crenshaw (1987), D. C. Fredericks (2010), M. V. Fox (1999), R. Murphy (1992) og C. L. Seow (1997). Grunnen til disse er utvalgt er fordi de fire førstnevnte representerer på mange måter mer monomane fortolkninger av הבל i Qoheleth, mens Seow står som en utmerket kommentar utenom disse, for å kunne vise til en aktør som ikke opererer med en fastsatt betydning for הבל i Qoheleth.¹

2.3 Fire fortolkere på hevel-komplekset

Før jeg starter bør vi ta en kikk på det teoretiske materialet jeg i hovedsak vil anvende som diskusjonspartnere gjennom oppgaven.

Forskere og fortolkere av הבל i Qoheleth, deler seg i to generelle ”båser”, så å si.

På den ene siden har man de som foretrekker en spesifikk fortolkning eller metaforisk forståelse av הבל i Qoheleth, på den andre siden har man de som enten foretrekker å kombinere med flere konnotasjoner og forståelser eller som bare lar termen stå ”åpen”.

I denne oppgaven skal jeg hovedsakelig holde meg til de som forholder seg innefor førstnevnte ”bås”, ettersom de utgjør glimrende diskusjonspartnere ”underveis” i oppgaven, da de forfekter og argumenterer for en generell tilnærming og forståelse.

2.3.1 Daniel C. Fredericks: הבל som midlertidig

Fredericks påstår at den lange fortolkningstradisjonen hvor הבל blir forstått som tomhet, hovedsakelig stammer fra oversettelsesverk som Septuaginta og Vulgata.² Denne metaforen

¹ C. L. Seow, *Ecclesiastes – A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible vol 18C, Doubleday, Broadway, New York 1997, s. 101-102.

² D. C. Fredericks, *Coping with Transience – Ecclesiastes on Brevity of Life*, Jsot Press, Sheffield 1993, s. 15-16 &

virker derfor ikke naturlig i Qoheleth da det fremheves ”the *hevel-ness of everything*”³.

Fredericks spør om det ikke er mer nærliggende å ta utgangspunkt i den bibelske betydningen av הבל som ”midlertidig”, dvs. som et ord som konnoterer alt det flyktige og kortvarige som preger menneskets eksistens og virkelighet.⁴

Med utgangspunkt i de tre diktene i Qoheleth 1:4-11; 3:1-8 og 12:2-7, har Fredericks identifisert visse generelle temaer som går igjen, og som danner grunnlaget for hans tekstanalytiske argumenter for at הבל betyr ”midlertidig i Qoheleth:

- a) Gjentakelser: Selv om et åndedrag er midlertidig er det også repetitivt. På samme måte er mange av temaene eller forholdene som legges frem i Qoheleth gjentakende.
- b) Timing: Toppen av visdom er å vite når ting har sin tid, å kalkulere det rette tidspunktet for ens handlinger og gjøremål. Siden mulighetene for å handle i riktig tid er midlertidig, har man en stor fordel dersom man har evnen til skjelve mellom gode og dårlige tidspunkt.
- c) Fortid og fremtid: På grunn av menneskets korte leve tid på jorden, er vi begrenset til å forstå hele omfavnet av virkeligheten. Vi husker ikke fortiden, vi kjenner ikke til utfallet i fremtiden og nåtiden er midlertidig og foranderlig.
- d) Døden og det som følger: Døden er et gjennomgående tema i Qoheleth. Den intensiverer følelsen av forgjengelighet og livets kortvarighet og står som en påminnelse om å gjøre det meste ut av nuet. Dødens intensjon er å gjøre mennesket ydmykt ovenfor Gud.⁵

הבל får dermed en veldig sterk posisjon i Fredericks fortolkning. Det blir et stadige gjentakende mantra som påminner leseren om, at ingenting i menneskets liv har varighet da alt er i kontinuerlig forvandling. Samtidig er alt som blir gjort dømt til å gjenta seg senere, i en syklisk bevegelse fra det ene punktet og til det andre, fra start til slutt. Innånding og utånding.

2.3.2 Michael V. Fox: הבל som det irrasjonelle og absurde

Den bokstavelige betydningen til הבל er ”damp”, men termen blir vanligvis brukt som et

D. C. Fredericks & D. J. Estes: *Ecclesiastes & the Song of Songs*, Apollos Old Testament Commentary vol: 16, Series Editors: David W. Baker and Gordon J. Wenham, Apollos Nottingham, England/InterVarsity Press, Downers Grove Illinois, 2010, s. 46-47.

³ D. C. Fredericks 1993, *Coping with Transience* s. 16.

⁴ Ibid, s. 19.

⁵ Ibid, s. 36.

metaforisk bilde på en av dampens kvaliteter sier Fox.⁶ Fordi det er term med mange metaforiske muligheter, lar det seg heller ikke gjøre, å utlede en mening direkte fra det bokstavelige betydningen som skal karakterisere den gjennomgående bruken i Qoheleth.⁷ Det kan være noen forekomster hvor f. eks betydninger som flyktighet, tomhet, meningsløshet eller at noe er illusorisk passer i en gitt kontekst, og det er gjerne en variasjon av disse som passer i forskjellige passasjer i Qoheleth, men altså ingen som fremstår som enerådende.

Fox står inne for en kontekstuell tilnærming på problemet, da han hevder at הבל i Qoheleth skal forstås som absurd, slik betydningen er blitt beskrevet av den franske, eksistensfilosofen Albert Camus. Han forklarer ordet nærmere som: ”Det absurde er en atskillelse mellom to fenomener som er ment å være forbundet til hverandre i en forpliktelse av harmoni og kausalitet, eller som burde være forbundet slik.”⁸ Det absurde er dermed observasjonen over gapet eller motsetningen som oppstår i møtet mellom to ubestridelige realiteter. ”Hebel for Qoheleth, som absurd for Camus, er ikke bare det som er fornuftstridig eller ironisk, det er trykkende, til og med tragisk”⁹ Det absurde representerer det irrasjonelle eller meningsløse, ettersom vår fornuft utstyres oss med en viss forventning til utfallet mellom visse forhold eller fenomener, mens virkeligheten viser et helt annet resultat.

Fox sin fortolkning av הבל blir mer som en intellektuell byrde eller smerte, hvor den som prøver å forstå og se verden ut i fra et rasjonelle og logiskiske premisser, er dømt til å møte seg selv i døra på et eller annet punkt. Det som gjør tragedien fullkommen er at fornuften er det eneste instrumentet man har tilgjengelig for å kunne forstå virkeligheten.

2.3.3 James Crenshaw: הבל som meningsløshet

Crenshaw fortolker הבל i Qoheleth hovedsakelig gjennom tomhetskonnotasjonen, selv om det er viktig å presisere at han ikke representerer enn like sterk ”ensrettet ordfortolkning” av ordet slik som de to foregående eksemplene: Fox og Fredericks.

Crenshaw mener at Qoheleth bruker הבל for å vise til to nyanser, den ene er som midlertidig, dvs. flyktighet, den andre er en eksistensiell bruk, i form av gagnløshet og absurditet.

⁶ M. V. Fox, *A Time to Tear Down & A Time to Build Up – A Rereading of Ecclesiastes*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan USA/Cambridge UK 1999, s. 27-28.

⁷ M. V. Fox 1999, *A Time to Tear Down & A Time to Build Up*, s. 30

⁸ *ibid*, s. 31.

⁹ *Ibid*, s. 33.

Han hevder at både Qoheleth og personen som skrev mottoet i bokens inclusio i 1:2 og 12:8 foretrakk den sistnevnte betydningen, dvs. i form av gagnløshet og absurditet. Han utelukker ikke den andre muligheten, da enkelte steder i boken som f. eks 11:10 ”faktisk krever den første betydningen, som flyktig tilstedeværelse og kortvarighet.”¹⁰

Rent ordmessig varierer Crenshaw i oversettelsene av alle de 38 הבל-forekomstene i Qoheleth. Han bruker hovedsakelig ”futile/futility” dvs. gagnløst, og ”absurd”¹¹ i de mange הבל mottoene eller konklusjonene. Han er heller ikke fremmed for å bruke blant annet ”tomt” i 6:10 og 9:9a, ”kortvarig” 7:15, ”flyktig” i 9:9b og 11:10 og ikke minst ”forbigående” i 3:19.¹² Allikevel må det sies at han presenterer en gjennomgående negativ eller pessimistisk fortolkning av Qoheleth, jfr. hans egen introduksjon:

”Livet er fruktesløs, fullstendig absurd. Dette tunge budskapet finner man i hjertet til Bibelens merkeligste bok. Nyt livet hvis du kan, anbefaler forfatteren, for alderdommen vil snart innhente deg. Og selv når du gleder seg, vit at verden er meningsløs. Dyd bringer ingen belønning. Guddommen står i det fjerne og har forlatte menneskeheten til tilfeldigheter og død.”¹³

For Crenshaw er הבל et eksistensielt uttrykk for alt det meningsløse og at man ikke har noen form for holdepunkter eller system å innrette seg etter for å kunne garantere seg utsiktene til et godt og velsignet liv under solen. Dessverre er det ingen ting som tilsier noe som helst i den retning, snarere indikerer det at alt er gjenstand for tilfeldigheter.

2.3.4 Roland Murphy: הבל som verdiløshet

Murphy anerkjenner også at הבל har flere meningsnyanser som f. eks. flyktighet, tomhet og bedrageri. Det eneste som er felles for alle nyansene er at de generelt sett fremsetter en negativ betydning.¹⁴ Murphy viser til dels åpenhet for andre alternativer som f. eks. absurd, riktignok i form av betydningen ”uforståelig” eller ”meningsløs”. Han finner Fox sin nyanse av absurd som en benevnelse på det irrasjonelle, til å være enn heller ekstrem bruk som

¹⁰ J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes – A Commentary*, The Westminster Press, Philadelphia, Pennsylvania 1987, s. 57-58.

¹¹ Jeg får ikke et inntrykk av at Crenshaw anvender absurd på samme måte som Fox. Det virker mer for meg som Crenshaw tenker i baner som meningsløst eller urimelig, kanskje til og med latterlig.

¹² J. L. Crenshaw 1987, *Ecclesiastes*, s. 55-192.

¹³ Ibid s 23.

¹⁴ R. E. Murphy, *Ecclesiastes, Word Biblical Commentary, Vol. 23A*. Word Books, Dallas 1992, s. lviii-lix.

sannsynligvis var fremmed for Qoheleths omgivelser.¹⁵

Murphy konkluderer med å holde seg til den tradisjonelle oversettelsen av הבל som "Vanity".

Ikke fordi han syntes det er den beste oversettelsen, men fordi han er enig med A. Lauha om at det ikke finnes et ord som er godt nok til å dekke alle nyansene i הבל.¹⁶

Han bruker i følge hans selv, oversettelsen "Vanity" mer som et slags kodeord, som skal rette oppmerksomhet til hvilke sammenhenger הבל forekommer i Qoheleth:

"Den desperate påstanden om "tomhet" er skrevet opp og ned i hele boken. Qoheleth vedkjenner seg at det ikke finnes en eneste verdi i livet som ikke er fordervet. Rikdom, slit, visdom, ja livet selv – alt dette er undersøkt og blitt funnet til å ha mangler."¹⁷

I dette utsagnet, fremstår det allikevel at Murphy har valgt å se den gjennomgående bruken av הבל i Qoheleth som et uttrykk for tomhet gjennom mangel på verdi eller substans.

Han sier videre at: "Det underliggende og gjennomgående kriteriet for denne bedømmelsen er det faktum at man skal død, den kaster en skjebnesvanger skygge over menneskets eksistens."¹⁸ Døden er en likhet som rammer alle: vis og dåre, fattig og rik, rettferdig og urettferdig. Som sitatet viser har Murphy ganske lik forståelse av הבל som Crenshaw, kanskje i litt mildere ordlag. Skal jeg peke på en forskjell i nyanse mellom de to, må det være at Murphy sin fortolkning fremhever verdiløshet og intethet i tingene eller forholdene som er הבל, og ikke nødvendigvis det meningsløse i og for seg. Med andre ord, Murphy velger å fokusere mer på at de menneskelige ting og sysler som ikke klarer å fylle opp det tomrommet Qoheleth føler preger eksistensen.

¹⁵ R. E. Murphy 1992, *Ecclesiastes*, s. lix.

¹⁶ Ibid

¹⁷ Ibid

¹⁸ Ibid

3.0 Etymologi og Semantikk: הָבֵל

Stammen הָבֵל – hbl, forekommer 86 ganger i det gamle testamentet. 73 ganger som nomenet הָבֵל (*hevel*)¹⁹, 5 ganger som det denominative verbet הָבֵל (*haval*)²⁰ og 8 ganger i form av Egennavnet Abel, som bare figurerer i 1. Mosebok kapitel 4.

Det forekommer hyppigst i Qoheleth hvor den utgjør så mange som 38 forekomster. Det er derfor levnet liten tvil, om at ordets hyppighet, samt strategiske bruk i Qoheleth gjør det til en nøkkelterm, et slags motto eller konkluderende utsagn. For å sitere James Crenshaw:

”Funksjonen til dette mottoet er å lede leseren til en riktig fortolkning av Qoheleths ord.”²¹

Det er derfor viktig å kartlegge omfanget av ordets betydninger og mest kjente og vanlige bruksområder for deretter å kunne se hvilke betydningsmuligheter som fremstår som mest aktuelle i forhold til bruken i Qoheleth.

3.1 Etymologi

Seybold (TDOT 1978) mener at הָבֵל mest sannsynligvis er et lydmalende (onomatopoetisk) ord på hebraisk. Han begrunner dette hovedsakelig gjennom sammenligning med liggende termer fra andre språk, som f. eks de greske ordene *atmis* og *atmos*, eller de tyske *atem* eller *odem*.²² W. Anderson (1999) sier at selv om det er plausibelt å argumentere for et onomatopoetisk opphav på bakgrunn av ordets fonetiske uttale (ha-vel) og litterære forståelse, så er ikke det nok til å bevise påstanden.²³ Han har derimot ingen alternative løsninger å komme med, noe som i grunn indikerer at Seybolds påstand, foreløpig står støtt. Ordforekomster utledet fra roten *hbl* har blitt påvist i andre semitiske språk, hovedsakelig i arameiske dialekter som jødisk-aramaisk (Babylonsk) med betydninger som ”varm pust, eller bris og damp” og den senere jødisk- arameiske dialekten som anvendes i Targum, i

¹⁹ A. Even-Shoshan, *A New Concordance of the Bible*, “Kiryat Sefer” Publishing House, Jerusalem 1996, s. 279.

²⁰ A. Even-Shoshan 1996, *A New Concordance of the Bible*, *ibid.* &

K. Seybold, הָבֵל *Theological Dictionary of the Old Testament* volum III, Ed. By G. Johannes Botterweck & Helmer Ringgren, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 1978 (1988), s. 313.

²¹ J. L. Crenshaw, *Ecclesiastes – A Commentary*, s 59.

²² K. Seybold, הָבֵל TDOT III 1978, s 314.

²³ W. H. U. Anderson, *The Semantic Implications of hebel and re'ot ruah in the Hebrew Bible and for Qoheleth*, *Journal of Northwest Semitic Languages* 25/2 (1999) pp. 59-73, University of Stellenbosch, South Africa 1999, s. 67.

betydningen ”pust eller tomhet” og ikke minst, det talmudisk-aramaiske ordet **הבל** som ifølge W. Anderson er veldig sammenlignbart med *hevel* fordi det skal hen vise til ”pust”, nærmere bestemt det ”å uthalere”²⁴. D. Miller har en annen fortolkning av dette arameiske ordet, da han mener på grunnlag av bruken i rabbinsk talmudisk litteratur (Baba Kamma) at det betegner en form for ”livstruende” damp”.²⁵ Foruten arameiske likheter har man f. eks de syriske ordene: *hebla*; ”støv, tomhet”, *habala*; ”damp”, det mandaeiske *habla*, *hbila* ”pust, damp” og det den sen-egyptiske: *hbl*’; ”pust og vind”. Man har ikke funnet en tilsvarende akkadisk rot, men man har ordet *saru* som deler betydning i pust og vind²⁶. Riktignok er det langt mer nærliggende å sammenligne *saru* med det hebraiske ordet for vind: *rûah*.²⁷ Seybold mener at felles for alle de overnevnte ordene som er relatert til *hbl*, er at de delvis er blitt influert av bruken i det gamle testamentet.²⁸

Han begrunner dette med at *hevel* sannsynligvis har et hebraisk opphav, på grunn av dets svake vokaler og fordi man ikke har funnet en felles semitisk verbalrot for ordet.²⁹ Han peker også på at den arabiske ordgruppen *habb(a)*, trolig er av sekundær opprinnelse, dvs. at de er såkalte låneord, eller at de har oppstått og utviklet seg fra sine egne parallelle onomatopoetiske utforminger uavhengig av stammen *hbl*.³⁰

Noen har spekulert i muligheten for at *hevel* kan ha et opphav fra guddommen *Hubal*, spesielt med tanke på den polemiske bruken av *hevel* i deler av deuteronomistisk litteratur, men Seybold avviser dette, både i forhold til ordets angivelige onomatopoetiske opphav og hvordan ordet i øvrig GT-litteratur har hatt andre bruksanvendelser.³¹

Hvorvidt egennavnet Abel som brukes ved 8 anledninger i Genesis 4 står i forbindelse til nomenet *hevel* er fortsatt gjenstand for diskusjon, da det ikke kan bli påvist med sikkerhet om det finnes en sammenheng mellom de to.³²

²⁴ W. H. U. Anderson 1999, *The Semantic Implications of hebel and re'ot ruah...*, s. 60.

²⁵ D. B. Miller, *Qohelet's Symbolic Use of הבל*, Journal of Biblical Literature (JBL) 117/3 (1998), s. 450

Sånn i rent kjemiske vendinger så får jeg assosiasjoner til *karbonmonoksid* kontra *karbondioksid* når jeg setter Millers fortolkning opp imot Anderson sin. Nå spørs det om forfatterne av de aktuelle tekstene som anvendte det arameiske ordet **הבל** var så veldig klar over forbindelsen mellom disse gassene, som det vi er i dag.

²⁶ Seybold TDOT III, s. 314.

²⁷ H. J. Fabry, *רוח Theological Dictionary of the Old Testament volum XIII*, Ed. By G.Johannes Botterweck & Helmer Ringgren, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 1978 (1988). S. 369-370.

²⁸ Seybold TDOT III, s. 313.

²⁹ Ibid, s. 314.

³⁰ Ibid

³¹ Ibid, s. 317.

³² Ibid, s. 314.

3.2 Semantikk

Grunnbetydningene til הבל er: ”pust” eller ”damp” og Seybold spekulerer i om det ikke mer spesifikt henspilte på det visuelle aspektet ved åndedrett³³.

I det gamle testamentet kan man se hvordan denne grunnebetydningen som pust blir anvendt, til eksempel i salme 39:6[5] og 13[12]: ”Ja, alle mennesker er som et pust” (No 78/85)³⁴.

En vanlig fortolkning av dette utsagnet er at menneskelivets varighet blir sammenlignet metaforisk med pustens kortvarige og flyktige natur. En slik bruk av הבל fremsetter derfor abstrakte konnotasjoner på ideer om flyktighet og det forgjengelige i eksistensen.

Ikke fjernt fra forrestillingen om flyktighet kan det også utledes at pusten eller dampen ikke har noe iboende substans, slik sett kan også הבל bli anvendt for å utrykke følelser som tenderer mot tomhet, gagnløshet eller meningsløshet, til eksempel Jes 49:4: ”Jeg har strevd forgjeves, til ingen nytte har jeg brukt opp min kraft” (No 78/85)³⁵.

En annen konnotasjon kommer i form av avvisning, hvor man regelrett ”puster ut/blåser på ting”³⁶. I slike tilfeller er הבל mer å forstå som en negativ karakteristikk eller bedømmelse på noe, enten da i form av å være verdiløst/ingenting som i Jes. 30:7 ”Den hjelp egypterne gir, er bare vind og tomhet” (No 78/85)³⁷, eller for å vise at det er villedende eller et skinnbedrag, som til eksempel i 2. Kong 17:15: ”De fulgte guder som ikke duger, og ble udugelige selv.”³⁸ F. Zimmermann spekulerer i om ikke ordet i regi av sine potensielle, spottende konnotasjoner også kunne være en betegnelse for flatus og det ”å bryte vind” m.a.o.: en fis.³⁹

Seybold har en god konklusjon vedrørende הבל sitt brede fortolkningsspekter:

”Følgelig, er omfanget av betydninger av *hehbel* åpen. Det har et bredt følelsesladet lag med sterke fremkallende muligheter, og det passer derfor spesielt godt til å være et nøkkelord eller fyndord.”⁴⁰

³³ Ibid, s. 315.

³⁴ אך כל-הבל כל-אדם

³⁵ לריק יגעתי לתהו והבל כחי בליתי;

³⁶ Seybold TDOT III, s. 316.

³⁷ ומצרים, הבל וריק יעזור;

³⁸ וילכו אחרי ההבל ויהבלו

³⁹ F. Zimmerman, *The Inner World of Qohelet (with translation and commentary)*, KTAV Publishing House, New York 1973, s. 93-94.

⁴⁰ Seybold TDOT III, s. 315.

I tråd med overnevnte 2. Kong 17:15 kan det nevnes at הבל ofte har blitt anvendt til en polemisk funksjon, i form av en negativ karakteristikk mot dyrkelse og praksis av annen religionsutøvelse enn den jahvistiske, som til eksempel Salme 31:7: ”Jeg hater dem som dyrker falske og kraftløse guder.” (No 78/85)⁴¹. D. Miller mener at akkurat denne polemiske bruken av הבל, er det nærmeste man kommer הבל brukt som en ”død metafor.”⁴² Noen vil også hevde at egennavnet Abel, som kun figurerer i Genesis 4 også er utledet fra הבל, fordi det utgjør en passende beskrivelse for denne personens korte liv.⁴³

3.3 Semantiske felt

הבל er meningsflertydig og det er kanskje nærliggende å tro at det ofte blir anvendt parallelt med både synonyme og antonyme ord i passasjene i det gamle testamentet for å skape føringer mot en viss metaforisk fortolkning.⁴⁴

Det blir derfor nødvendig å finne enkelte eksempler på ord, som הבל kan dele et eller flere semantiske felt med, for deretter å se om disse forekommer sammen i passasjer i det gamle testamentet.

Man kunne forsøksvis dele forekomstene i tre undergrupper:

- a) Termer som er relaterte synonymy med grunnbetydningen: pust/åndedrett.
- b) Termer som enten fremhever aspektet tomhet eller ingenting
- c) Termer som betegner noe som villedende eller falsk, eller som et bedrag.

Grunnen til at jeg vil gå ut i fra denne tentative inndelingen til å begynne med, hvor jeg skaper et mulig kunstig skille mellom kategori a) og b), kommer hovedsakelig av jeg fant det vanskelig å inkludere en rekke av termene som kom inn under kategorien falskhet eller bedrag som uttrykk for tomhetskonnnotasjonen. Derfor kunne det i første omgang være greit og holde disse atskilt, selv om man i de fleste tilfeller får oversettelser som setter de ganske nært opp rent betydningsmessig til hverandre.

⁴¹ שנאתי השמרים הבלי-שוא; ואני אל-יהוה בטחתי

⁴² Miller 1998, s. 445 og 446 (footnote 32 og 36).

⁴³ C. C. Forman, *Koheleth's Use of Genesis*, Journal of Semitic Studies Vol. 5 1960 pp, 256-263, Manchester University Press, Manchester UK 1960, s. 257-258.

⁴⁴ Miller 1998, s. 445.

Det skal også sies at dette forsøket er preget av et logisk og leksikalsk perspektiv, dvs. jeg har søkt opp ord som har til kriterium at de innehar logiske betydningsforbindelser til הבל.

3.3.1 Ord som deler betydningen Pust/åndedrett:

רוח (*rûah*): n.f/m: a) *pust/åndedrett*; også *livets pust* ("breath of life"), b) *vind*; herunder alle vindretninger, men kan også benevne luft generelt eller gass; c) *ånd*; alle levende ting og mennesker, men også brukt om Guds ånd. I tråd med dette, anvendt som en betegnelse på *livskraft* og ofte brukt i konstruktusformer for å fremme sterke og kraftige følelser som sinne, begjær og sjalusi.⁴⁵ רוח er synonym til נשמה og נפש, men der hvor נפש ofte blir brukt mer spesifikt om en person (selvet), brukes sjeldent רוח så konkret. På den andre siden brukes heller ikke רוח som en kollektiv betegnelse på alt levende. Den er nærmere knyttet eller assosiert til Gud, som hans spesielle gave som blir gitt og vil bli tatt fra menneskene ved fødsel og død.⁴⁶

רוח forekommer 389 ganger i det gamle testamentet (11 ganger i arameisk tekst, hovedsaklig i Daniels bok)⁴⁷, hvorav 24 ganger i Qohleth.⁴⁸

נשמה (*neshamah*): n.f: a) *pust* (breath), med en underbetydning alt som puster, herunder menneskets livspust (Gen. 2:7), også brukt som Guds ånde/pust som skal holde liv i ilden (Jes 30:33); b) Utrykk for menneskets *ånd*.⁴⁹ נשמה er et heller sjeldent ord i det gamle testamentet med sine 24 forekomster (+1 arameisk i Daniels bok), hvorav mange av dem er å finne i Jobs bok.⁵⁰ נשמה er et synonym til רוח og disse uttrykkene brukes for å betegne det samme med vekslende anvendelse gjennom det gamle testamentet. Noen ganger anvendes de også parallelt om hverandre som i f. eks Job 33:4. Av vesentlige forskjeller blir det fremhevet

⁴⁵ The Brown-Driver-Briggs *Hebrew and English Lexicon* – with an appendix containing the Biblical Aramaic, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, USA 2007. Reprinted: 1906 ed. Pub. Houghton, Mifflin and Company, Boston, USA, s. 924-926.

⁴⁶ H. J. Fabry רוח TDOT XIII s. 375 og 379.

⁴⁷ Even-Shoshan 1996, s. 1063-1066.

⁴⁸ J. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band I & II*, Chr. Kaiser Verlag, München 1971, s. 727 (Band II).

⁴⁹ The Brown-Driver-Briggs 2007 (1906), *Hebrew and English Lexicon* s. 675.

⁵⁰ Even-Shoshan 1996, s. 787.

at רוּחַ henspiller på det mer dynamiske og kraftfulle i mennesket, mens נִשְׁמָה i større grad er en betegnelse på det å være skapt av Gud⁵¹

נֶפֶשׁ (*nefesh*): n.f: a) *sjel* eller *levende vesen*; det som *puster*; b) *selvet*; brukt for å omtale en persons ytre og indre liv; c) *følelser* herunder: *begjær* og *lidenskap*; d) *appetitt* både åndelige så vel som materielle.⁵² Ordet forekommer 753 i det gamle testamentet⁵³ med blant annet 7 forekomster i Qoheleth.⁵⁴

3.3.2 Ord som deler Tomhetsaspektet:

תְּהוֹ (*tohu*): n.m: a) formløshet; slik jorden overflate blir karakterisert i Gen. 1:2; b) tomhet; c) forvirring; d) uvirkelighet, brukt figurativt om noe som er tomt, herunder også falskhet med tanke på idoldyrking.⁵⁵ Litt mer spesifikt peker M. Görg på betydninger som: a) *sporløs ødemark*; ikke nødvendigvis som en spesifikk topografisk-geografisk hentydning pr. se, men mer som et bilde på å befinne seg i livsfarlige omgivelser eller tilstand; b) *ubebodd, øde, forlatt* og *ensom*; forstått i mer apokalyptiske vendinger som at f. eks. byer eller land blir lagt eller skal bli lagt øde; c) *Livløst*; bruk i forhold til en tilstand eller plass som er ubeboelig eller ulevelig for mennesker; d) *nytteløst eller fåfengt*; ofte anvendt som beskrivelse på dyrkingen av avguder; e) *verdiløshet*; her har תְּהוֹ en klar parallellforbindelse til הֶבֶל som uttrykk for flyktighet og gagnløshet.⁵⁶ Ordet er ganske sjeldent i det gamle testamentet og forekommer bare 20 ganger, hvorav godt over halvparten er å finne i Jesaja.⁵⁷

רִיק (*riq*): n.m: hovedsaklig *tomhet* eller som betegnelse på at noe er *nytteløst* (eng: emptiness and vanity); dette fremsetter også tilsvarende betydninger som *intetsigende* og *verdilos*.

רִיק (*req*): adjektiv: *tomt* og *fåfengt*.⁵⁸ Ordet forekommer 55 ganger i det gamle testamentet,

⁵¹ Fabry, TDOT XIII s. 378. & T. Stordalen, *Støv og Livspust; Mennesket i det Gamle Testamentet*, Universitetsforlaget, Oslo 1994 s. 34 og 38.

⁵² BDB 2007, s. 659-61.

⁵³ Even-Shoshan 1996, s. 772-776.

⁵⁴ J. Westermann 1971, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, s. 71 (Band II)

⁵⁵ BDB 2007, s. 1062.

⁵⁶ Görg, M., תְּהוֹ *Theological Dictionary of the Old Testament* volum XV, Ed. By G.Johannes Botterweck & Helmer Ringgren, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 1978 (1988), s. 568-570.

⁵⁷ Even-Shoshan 1996, s. 1219.

⁵⁸ BDB 2007, s. 938.

hvorav 19 ganger i verbalformer (bl.a. en gang i Qoh. 11:3), 12 ganger som nomen og 14 ganger som adjektiv.⁵⁹

אין (*sub: a'in; part: e'yn*): Representerer: a) konstruktus eller nektelsesartikkelen אין, som hovedsakelig betyr *ingen* eller *ikke*; b) substantivet אין, sannsynligvis i betydningen: *ingenting, finnes ikke, intet*.⁶⁰ Ordet forekommer totalt 789 ganger i det gamle testamentet, hvorav kun 42 er som substantivet אין. Konstruktus eller nektelsesartikkelen אין forekommer 43 ganger i Qohleth, mens substantivet אין forekommer bare 1 gang (i 3:19).⁶¹

I sammenheng av å være synonym til הכל er det i grunn bare substantivet og ikke nektelsespartikkelen som det blir relevant å gå nærmere innpå.

אפס (*efes; også afes*): n.m: sannsynligvis: noe som *opphører*, derav brukt for å betegne:

a) *slutt* eller en *ekstremitet* b) uttrykk for noe som ikke eksisterer, dvs. *intet* eller *null*.⁶² Forekommer 48 ganger i det gamle testamentet.⁶³

3.3.3 Synonymer som betegner falskhet/bedrag:

שוא (*shav'*): n. [m]: a) *tomhet* og *fruktesløs* (eng: emptiness and vanity); b) *tomt prat* eller *løgn*. c) *verdiløs fremferd* og motiver, noe som fører til *skuffelse*.⁶⁴ Denne befinner seg i et grenseland mellom å være et uttrykk for tomhet og en karakteristikk på falskhet/bedrag. Forekommer 53 ganger i det gamle testamentet.⁶⁵

שקר (*sheqer*): n.m: a) *bedrag*, også *svik*; b) *skuffelse*; c) *falskhet*, enten brukt om det å vitne falskt eller om falske profeter.⁶⁶ 113 forekomster i det gamle testamentet.⁶⁷

⁵⁹ Even-Shoshan 1996, s. 1075.

⁶⁰ BDB 2007, s. 34-35.

⁶¹ Even-Shoshan 1996, s. 47-49.

⁶² BDB 2007, s. 67.

⁶³ Even-Shoshan 1996, s. 102.

⁶⁴ BDB 2007, s. 996.

⁶⁵ Even-Shoshan 1996, s. 1117.

⁶⁶ BDB 2007, s. 1055.

⁶⁷ Even-Shoshan 1996, s. 1205.

אוֹן ('aven): n.m: a) *trøbbel* eller *sorg*; c) *ondskap*; en underbetydning som blir anvendt i polemikk mot avgudsdyrkelse.⁶⁸ Forekommer 77 ganger i det gamle testamentet.⁶⁹

3.3.4 Parallell forekomster av הבל og ord i de aktuelle semantiske felt

Det er svært få klare eksempler på at הבל blir paret med termer som deler semantisk felt i betydningen pust/damp. Det finnes et klart eksempel hvor הבל står i parallell til רוח og det finner man i Jesaja 57:13: "Når du skriker så la dine avguder berge deg! En *storm* skal løfte dem alle opp, og *vinden* skal føre dem bort." (No 78/85)⁷⁰

Det finnes også to andre tekstpassasjer hvor det kan påpekes at disse to termene har en nær forbindelse⁷¹, dvs. i regi av å være noe tilnærmet parallell uttrykk. Disse finner man i Salme 78, vers 33 (הבל)⁷² og vers 39 (רוח)⁷³, samt bruken av רוח i Job 7:7⁷⁴ og הבל i 7:16⁷⁵. Ser man på hele spennet mellom Job 7:7-16 finner man også נפש i 7:15⁷⁶, samt en klarere parallellbruk av נפש og רוח i 7:11⁷⁷. I Jeremia 10-14-15, (som forøvrig også blir gjentatt ordrett i 51:17-18), brukes både רוח, שקר og הבל (se under).

I denne sammenheng kan jeg også nevne ordet "skygge" - צל, som deler en symbolsk bruk i form av flyktighet med הבל. Det er verdt å merke seg hvordan disse anvendes parallelt med hverandre i Salme 144:4: "Mennesket er som et vindpust (הבל), dets dager som en flyktende skygge (צל)." Grunnen til at dette er interessant er at man finner et nesten identisk utsagn i Qoh. 6:12: "...i alle de tomme dagene de lever som en skygge".

⁶⁸ BDB 2007, s. 19-20.

⁶⁹ Even-Shoshan 1996, s 25-26.

⁷⁰ Merkelig bruk i No 78/85 av storm og vind, KJV lyder: "When thou criest, let thy companies deliver thee; but the wind shall carry them all away; vanity shall take [them]."

⁷¹ D. C. Fredericks 1993, *Coping with Transience*, s. 19-21.

⁷² "Så lot han deres dager svinne som et pust, deres leveår ende med fordervelse." (No 78/85)

⁷³ "Han husket at de bare vare som vindpust som farer av sted og blir borte." (No 78/85)

⁷⁴ "Husk at mitt liv er som et pust! Aldri mer får jeg oppleve lykke." (No 78/85)

⁷⁵ "Jeg er lei av dette! Jeg lever ikke evig. La meg være! Mine dager er som et pust." (No 78/85)

⁷⁶ "Aller helst vil jeg kveles. Heller døden enn disse smerter." (No 78/85) KJV: "So that my *soul* (nefesh) chooseth strangling, [and] death rather than my life."

⁷⁷ "Så legger jeg heller ikke bånd på min munn, men jeg vil tale med angst i *sinnet* (רוח) og klage i bitter *sjelekval* (נפש)." (No 78/85) KJV: "Therefore I will not refrain my mouth; I will speak in the anguish of my *spirit*; I will complain in the bitterness of my *soul*."

Når det kommer til bibelpassasjer som anvender ord som deler semantisk felt med tomhetsaspektet til הבל er det klareste eksempelet å finne fra Jesaja 49:4; ”Men jeg sa: ”Jeg har strevd forgjeves (ריק), til ingen nytte (לתהו הבל)⁷⁸ har jeg brukt opp min kraft.” (No 78/85). Man har derimot flere passasjer som opererer med הבל og synonymer for falskhet eller bedrag. I Jeremia 16:19 anvendes הבל i samme vers som både אפס og שקר; ”Til deg skal folkeslag komme fra jordens ender (אפס) og si: ”Våre fedre arvet bare løgn (שקר), gangløse guder (הבל) som ikke kan hjelpe”. Nå står אפס som en slags begrensning i dette verset, i form av ”jordens ender”, men jeg vil allikevel si, at i denne sammenhengen er bare termen שקר som innehar en direkte forbindelsesrelevans til de aktuelle, forelagte semantiske feltene til הבל. Det ser ut til at הבל og שקר er de to termene som blir paret mest av alle de forelagte termene over. Eksemplene foruten overnevnte Jer 16:19 er; Prov. 21:6: ”Den rikdom en vinner med løgn (שקר), er et pust (הבל), som blir borte; den fører til døden” og Prov. 31:30: ”Ynde svikter (שקר), og skjønnhet forgår (הבל); en kvinne som priser Herren skal prises”, og Sakarja 10:2, hvor også און og שוא er involvert og forsterker karakteriseringen av falskhet og bedrag ytterligere; ”Husgudene talte bare løgn (און), spåmennene hadde falske (שקר) syner og fortalte svikefulle (שוא) drømmer; trøsten de gav var ingenting verd (הבל)”. שקר figurer også med רוח og הבל i de to identiske uttrykkene i Jeremia 10:14-15 og 51:17-18⁷⁹: ”... hans støpte bilder er løgn (שקר), det er ikke ånd (רוח) i dem. Gagnløse (הבל) er de..” I Jona 2:9 er det noenlunde de samme ordlag og intensjon som fremmes, bortsett fra at forfatteren har foretrukket å anvende שוא med הבל: ”De som dyrker falske (שוא) og gagnløse guder (הבל).”

Et litt spesielt kombinasjonstilfelle mellom termer som går innom flere av de semantiske feltene slik de er blitt inndelt over, finner man i Salme 31 vers 6-8:

⁷⁸ ואני אמרתי לריק יגעתי לתהו והבל

⁷⁹ Jer. 10:14 & 51:17 ”Alle mennesker er dumme og uforstandige. Hver gullsmed må skamme seg over sine gudebilder; hans støpte bilder er løgn (שקר), det er ikke ånd (רוח) i dem. 10:15 & 51:18 Gagnløse (הבל) er de, et verk som spottes, i regnskapsstunden er det ute med dem.” (No 78/85)

”6 I dine hender overgir jeg min ånd (רוח), du forløser meg, Herre, du trofaste Gud. 7 Jeg hater dem som dyrker falske og kraftløse (שוא הבלי) guder. Til Herren setter jeg min lit. 8 Jeg vil juble og glede meg over din trofasthet, for du har sett min nød og tatt deg av meg i min trengsel (נפשי בצרות).”
(No 78/85)

Som man kan se, anvendes henholdsvis רוח i vers 6 og נפש i vers 8. I vers 7 henger שוא og הבלי sammen i en konstruktusforbindelse. Verdt å merke seg er det at termene anvendes i slike skiftende ordlag. רוח og נפש anvendes i prisende ordlag i forholdet til den ene Gud, mens שוא og הבלי brukes som nedsettende karakteristikk på de andre guder.

3.4 Motsetninger eller Antonymer til הבלי

Etter at man har funnet uttrykk som deler synonyme betydninger med de forskjellige konnotasjonene til הבלי er det på tide å finne antonymer, eller termer som kan ha motsatt betydning. Det jeg har klart å finne er såkalte symbolske antonymer, dvs. uttrykk som står i motsetning til en av konnotasjonene i הבלי. Jeg velger også å begrense omfavnet i søket til ord som finnes i Qoheleth.

3.4.1 Motsetninger til pust/åndedrett og flyktighetsaspektet

Det som ofte fremheves som hovedaspektet bak pust/åndedrettsmetaforen er ideen om pustens kortvarige og flyktige natur. For å være en motsetning til dette må man ha noe som varer eller forblir/står.

עולם/עולם (’olam): Nomen med betydning (bibelhebraisk): *lang varighet*, kan også spesifikt henvise til konkret tid, enten som *oldtid/antikkvit* jf. Qoh 1:8 ”helt fra eldgammel tid” eller som *fremtid*. Dette blir også brukt som en benevnelse for noe med *vedvarende eksistens* f.eks Qoh. 1:4 ”Jorden står ved lag” eller som et uttrykk for noe som er *evigvarende*, mer bestemt:

evighet.⁸⁰ 437 forekomster i det gamle testamentet⁸¹, hvorav 7 er å finne i Qoheleth.⁸²

עמד (*'amad*): Hovedsakelig betyr det a) *holde stand*, dvs. f. eks å stå frem, holde fast ved et standpunkt eller holdning; b) Å *stå*, dvs. enten noe som *står* stille/oppreist, eller å stoppe en bevegelse eller å la være. I forlengelsen av dette kan det også bety det å *forbli*, f. eks: forbli stående/oppreist, som i overnevnte Qoh. 1:4, hvor det עמד står parallelt til עלום ”men jorden står alltid ved lag.”⁸³. Videre har man også anvendelser som å stå opp eller å få noe til å reise seg.⁸⁴ 521 forekomster i det gamle testamentet⁸⁵, hvorav 5 av disse finnes i Qoheleth⁸⁶.

3.4.2 Motsetninger til tomhet/intet

Når det kommer til tomhetskonnotasjonen er det to aspekter som gjør seg gjeldende. For det første kan man se rent bokstavlig på det, og finne et ord for fylde eller fult, på den annen side bør man finne et ord for mening eller hensikt som skal stå i opposisjon til meningsløshet eller gagnløshet.

מלא (mal'e): vb: å *være full*, *fylle*. Bokstavlig bruk om å fylle noe (materielt), til eksempel Qoh. 1:7 ”Havet blir aldri fullt”. Kan også betegne *fylde* eller *overflod*. Figurativ bruk: full av en egenskap/karakteristikk; f.eks full av godhet, ful av vold. Brukes også sammen med subj. נפש, som et uttrykk for å være tilfreds, som i Qoh. 1:8 eller mett (appetitt), som f. eks i Qoh. 6:7 ”Mennesket strever bare for maten, men et får aldri stilt sin trang.” Nomenet betegner fylde det som fyller seg, den feminine varianten brukes også om full avling.⁸⁷ 250 forekomster i det gamle testamentet⁸⁸, hvorav 9 ganger i Qoheleth.⁸⁹

שבע (savea'): I: vb. Brukes i hovedsak om å være mett, eller tilfredstilt, men forekommer

⁸⁰ BDB 2007, s. 761-763.

⁸¹ Even-Shoshan 1996, s. 841-842.

⁸² Westermann 1971, s. 230 (Band II).

Mer spesifikt, så befinner de seg i Qoh.: 1:4; 1:10; 2:16; 3:11; 3:14; 9:6 og 12:5.

⁸³ והארץ לעולם עמדת

⁸⁴ BDB 2007, s. 763-765.

⁸⁵ Even-Shoshan 1996, s. 893-896

⁸⁶ Qoh. 1:4; 2:9; 4:12; 4:15 og 8:2

⁸⁷ BDB 2007, s. 569-571.

⁸⁸ Even-Shoshan 1996, s. 656-658.

⁸⁹ Qoh: 1:7; 1:8; 4:6 (x 2); 6:7; 8:11; 9:3; 11:3 og 11:5

også i betydningen fråtseri og overflod. Nomenet har i grunn de samme betydningene: mette og overflod, det samme gjelder adjektivet.⁹⁰ Forekommer 97 ganger som verb og 26 ganger som nomen/adjektiv.⁹¹ 5 ganger i Qoheleth, en gang som nomen/adjektiv.⁹²

3.5 הַבֵּל som karakteristikk, sett i forhold til טוֹב og רָע

I lys av at הַבֵּל har vært brukt i den øvrige GT litteraturen som et uttrykk for bedrageri eller som en karakteristikk for falskhet er det kanskje nyttig å se הַבֵּל i forhold til to polare karakteristikker som anvendes hyppig i Qoheleth: טוֹב og רָע.

טוֹב/טוֹבָה (tov/tovah): verbet brukes om å behage, gjøre godt. Adjektivet har betydninger som tiltalende, behagelig, godt og bra. Nomenet, både i hankjønn og hunkjønnensform benevner en bra ting, som lykke eller noe som er til gagn (beste). I form av å bety godt kan også ordet brukes som karakteristikk på en persons moral.⁹³ Hvis man samler alle disse anvendelsene, uavhengig av ordklasse i en gruppe under stammen טוֹב, forekommer de totalt 741 ganger i det gamle testamentet, hvorav 52 ganger i Qoheleth.⁹⁴

רָע/רָעָה (ra'/ra'ah): Brukes både som nomen og adjektiv i hankjønn og hunkjønn:

Nomenet brukes for å betegne ondskap, lidelse, elendighet, skade og ulykke. Adjektivet brukes hovedsakelig om dårlig og ond, men kan også karakterisere noe ubehagelig/skadelig eller noe som gir mishag. Som טוֹב kan også רָע brukes som en negativ betegnelsen av en persons moral. Verbformen er רָעָה.⁹⁵ Igjen hvis man samler alle disse anvendelsene i en gruppe forekommer varianter av רָע/רָעָה totalt 781 ganger i det gamle testamentet, hvorav 32

⁹⁰ BDB 2007, s. 959-960

⁹¹ Even-Shoshan 1996, s. 1106-1107.

⁹² Qoh: 1:8; 4:8; 5:9; 5:11 (nomen/adj.); og 6:3.

⁹³ BDB 2007, s. 373-374.

⁹⁴ Westermann 1971, s. 653 (Band I).

⁹⁵ BDB 2007, s. 947 – 949.

av disse er å finne i Qoheleth.⁹⁶

Verken טוב eller רע figurerer dirkete i sammenheng, dvs. i samme vers eller meningsutsagn med הבל i øvrig gammel testamentlig litteratur. Det er riktignok en forekomst hvor רע er brukt som grunnleggende karakteristikk på en konge som følger בהבליהם ”gagnløse guder”.

Det er i 1. Kongebok 16:25-26 Hvor kongen: עמרי הרע (Omri den onde), ”som gjorde det som var ondt i Herrens øyne (vers 25), vakte harme hos Herren med sine gagnløse guder (vers 26)”. Mangelen på resultater kan være en klar indikasjon på at det הבל ikke relateres direkte til טוב eller רע i øvrig gammel testamentlig litteratur. Dette kan forøvrig også skyldes at הבל er et ganske sjeldent uttrykk. Allikevel må det sies, sett i lys av eksemplene som har blitt gitt til nå, at הבל *fremstår* som heller ”negativ” betegnelse eller karakteristikk på et fenomen, siden det brukes for å fremheve mangel på substans eller det illusoriske ved et forhold (spesielt avguder). Slik sett er det i utgangspunktet, mest nærliggende å sette det i nærmere relasjon til det ”negativt ladede” karakteristikken רע fremfor det ”positivt ladede” טוב.

3.6 Oppsummering

I innledningen skrev jeg at det var nødvendig å legge til grunn tekniske prosedyrer for å kunne lese og fortolke הבל i Qoheleth. Det jeg har gjort til nå, er å legge et bestemt grunnlag for å kunne påbegynne prosessen som skal hjelpe oss å oversette ordet på en adekvat måte. Jeg startet i første rekke ved å anvende verktøy fra den klassiske filologien, gjennom å kartlegge ordets etymologi, dvs. ordets historiske eller diakrone bruk og dets semantikk som vil si ordets synkrone bruk eller hvordan det ble anvendt i en spesifikk tidsperiode (bibellitteraturen). Jeg har funnet tre konnotasjoner ut av grunnbetydningen pust eller damp som jeg tar med meg videre. En betydning er i form av en ide om flyktighet, en annen som et uttrykk for tomhet, det tredje en karakteristikk av noe som villedende eller falskt. Etter at disse prosedyrene var på plass har jeg tatt i bruk et verktøy fra den moderne filologien, gjennom å kartlegge aktuelle semantiske felt i form av synonymer og antonymer til

⁹⁶ Westermann 1971, s 795 (Band II). Westermann opplyster totalt 31 forekomster av רע/רעה i Qoheleth, mens jeg finner 32, i Qoh: 1:12; 2:17; 2:22; 4:3; 4:8; 4:12; 4:17; 5:12; 5:13; 5:15; 6:1; 6:2 7:3; 7:14; 7:15 (x 2); 8:1; 8:5; 8:6; 8:9; 8:11; 8:12; 9:3 (x 2); 9:12 (x 2); 10:5; 10:13; 11:2; 11:10; 12:1 og 12:14.

de forskjellige forslåtte konnotasjonene i ordet som skal hjelpe meg å identifisere betydningsfelt i Qoheleth.

4.0 הַבֵּל og relaterte felt i Qoheleth

Vi har fått et lite innblikk i hvordan הַבֵּל har blitt anvendt i forskjellig grad, i øvrig gammel testamentlig litteratur, samt hvilke ord det deler semantiske felt med. Neste steg blir dermed å kartlegge bruk av הַבֵּל og eventuelle ord i de aktuelle semantiske feltene i Qoheleth. Til å begynne med er det greit å nevne kort, tradisjonen eller den historiske forståelsen som står bak, dvs. hvordan velkjente og tradisjonelle bibeloversettelser har oversatt og forstått הַבֵּל i Qoheleth.

4.1 הַבֵּל i Qoheleth og tradisjonelle oversettelser

Septuaginta oversetter הַבֵּל i Qoheleth med *ματαιότης* et ord som betegner tomhet, gagnløshet, hensiktsløshet og forgjengelighet.⁹⁷ W. Anderson fremhever at *ματαιός* hovedsakelig betyr tom eller intetsigende, men at det betegner en forskjell på hvordan verden ser ut i forhold til hvordan den egentlig er. Dette impliserer et element av bedrag i menneskets sanselige forståelse av virkelighet i forhold til den ekte virkeligheten som Gud kjenner til.⁹⁸ Av andre greske oversettelser kan det nevnes at det i for eksempel Symmachus oversettelse, bruker *ἀτμός* eller *ἀτμός*; ”pust” for å oversette הַבֵּל i Qoheleth.

Hieronymus lagde to latinske oversettelser av Qoheleth, hvorav han i den mest kjente, Vulgata oversatte הַבֵּל med *vanitas*, et ord som kom til å prege en nokså ensidig vektlegging på tomhet eller verdiløshetsaspektet i הַבֵּל i flere århundrer etterpå, da Vulgata var den kanoniske teksten i Vestkirken og både den hebraiske teksten og Septuaginta ble ansett som overflødig.⁹⁹ Reformasjonene medførte ikke de store endringene i forståelsen av הַבֵּל i Qoheleth. Til tross for at Martin Luther tok utgangspunkt i de hebraiske tekstene da han utformet sin nye tyske bibeloversettelse i 1545, ble הַבֵּל fortsatt oversatt og forstått som tomhet i uttrykket ”eitel/eitelkeit”. Det samme tendensen gjentok seg i den britiske KJV med ”vain/vanity” og i f. eks. No 78/85 med ”tom/tomhet” osv.

Det var først i det forrige århundre, at flere fortolkere begynte å stille seg kritisk til denne

⁹⁷ Fredericks 1993, *Coping with Transience*, s. 15.

⁹⁸ Anderson, 1999, *The Semantic Implications of hebel and re'ot ruah..*, s. 64.

⁹⁹ D. C. Fredericks & D. J. Estes 2010, *Ecclesiastes & the Song of Songs*, s. 46.

tradisjonelle oversettelsen av הַבֵּל og i langt større grad åpnet seg for og foreslått andre mulige fortolkninger.

4.2 Bruk av הַבֵּל i nominal- eller verбалsetninger i Qoheleth

Samtlige 38 forekomster av הַבֵּל i Qoheleth er som nomen, ingen i verbformen הִבֵּל.

Jeg velger å dele disse 38 forekomstene i tre enkle grupper. Først velger jeg å isolere de 8 forekomstene som dukker opp i ”הַבֵּל הַבֵּלִים” mottoet i introduksjons- (1:2) og avslutningsutsagnet (12:8)¹⁰⁰ og sette de i en gruppe for seg. Deretter deler jeg de resterende 30 forekomstene man finner innefor denne rammen, dvs. Qoheleth 1:3-12:7 i to grupper ut i fra hvilke setningsform de står i, dvs. om de står i nominal- eller verбалsetninger.

Seybold skriver at: ”Den hovedsaklige syntaktiske posisjonen til הִבֵּל forekommer som predikativet i en nominalsetning (på denne måten uttrykker det en verdibedømmelse).”¹⁰¹

I Qoheleth står הַבֵּל 22 ganger som predikativ i såkalte nominalsetninger eller nominale setningsledd, dvs. setninger/ledd uten verb.

Av disse 22 forekomstene, står så mange som 15 forekomster הַבֵּל i korrelasjon med påpekende pronomener. Utsagnet: הַבֵּל גַּם זֶה ”Også dette er tomhet” utgjør det mest vanlige av disse med hele 13 forekomster¹⁰², mens det er en forekomst i 6:2 hvor det står bare הַבֵּל זֶה ”dette er tomhet”, samt en forekomst av הַבֵּל גַּם הוּא i 2:1.

Videre finner man 4 forekomster av totalitetsutsagnet הַבֵּל הַכֹּל ”Alt er tomhet”¹⁰³, mens tre forekomster, de i henholdsvis Qoh. 5:6 [5:7], 11:8 og 11:10, ikke kan klassifiseres i tilsvarende konsise former, annet enn at de aktuelle setningsleddene de står i, innledes av konjunksjonen כִּי ”for/fordi”. Bruk av denne konjunksjonen er derimot svært vanlig og forekommer av og til i relasjon til de andre fremsatte, gjentakende setningsleddene. Den er derfor ikke særegen for disse tre forekomstene.

¹⁰⁰ Det er fem forekomster av הַבֵּל i 1:2 og 3 i 12:8

¹⁰¹ Seybold TDOT III, s. 314.

¹⁰² Qoheleth: 2:15; 2:19; 2:21; 2:23; 2:26; 4:4; 4:8; 4:16; 5:9 [10]; 6:9; 7:6; 8:10 og 8:14b

¹⁰³ Qoheleth: 1:14; 2:11; 2:17 og 3:19. Samt en gang hver i introduksjon og avslutning i 1:2 og 12:8

Det som blir igjen etter dette, er 8 הבל-forekomster som står i verbalsetninger, dvs. i relasjon til et verb. I 4:7 og 7:15 står הבל i sammenheng med verbet ראה ”å se”, nærmere bestemt i perfektum, og i førsteperson entallsformen: ראייתי ”har jeg sett av tomhet” (4:7) og ”har jeg sett i mine tomme levedager” (7:15). I 6:4 står הבל til verbet בוא ”å komme/gå (livløst til verden)”, i 6:11 står det til מרבים som er en hifil partisipp av verbet רבה ”være, eller bli mange/mye”, i Bibelforlagets 78 oversettelse har dette blitt gjengitt med ”dess større tomhet”. I 8:14b står det at ”det er/finnes noe meningsløst” יש-הבל, mens חיי הבלך ”tomme liv” i 9:9a og ימי הבלך ”tomme dager” i 9:9b, begge står til verbet נתן-לך ”han (Gud) har gitt deg”. Også i 6:12 brukes הבל på en nokså tilsvarende måte som i 9:9a og 9:9b: med uttrykket ימי-חיי מספר ”i alle de tomme dagene”. Her er det derimot litt mer uklart for meg, hvorvidt utsagnet står til verbet i versets innledning כי-יודע ”For hvem vet”, eller om det skal være en del av slutten ויעשם כצל ”gjøre til skygge”.¹⁰⁴

Ser man på de 8 forekomstene i introduksjon (1:2) og avslutning (12:8), står den første halvdelen av disse versene¹⁰⁵ ved begge anledninger til verbet אמר i perfektum: ”han sa/har sagt”. Her ligger også hovedgrunnen til at jeg valgte å isolere disse versene for seg selv, da det fremstår som spesielt at אמר står i 3. person entall, mens innholdet innimellom 1:2 og 12:8 i hovedsak er i 1. person entall. Det virker derfor naturlig å anta at mottoet i 1:2 og 12:7 presenterer seg som et sitat. Den andre halvdelen av mottoet, både det lengre הבל הבלים הבל i 1:2 og det kortere הבל הבל i 12:8 er nominalsetninger eller setningsledd.

4.3 הבל og ord som deler semantisk felt i Qoheleth

I forrige kapitel fremsatte jeg tre forskjellige semantiske felt, utledet fra tre ulike metaforiske konnotasjoner av הבל som ble funnet i den gammel testamentlige litteraturen.

Av de 11 foreslåtte, synonyme termene var det bare 4 som ble identifisert i Qoheleth:

¹⁰⁴ No 78/85: ”i alle de tomme dagene de lever som en skygge?”, KJV: ”during the few meaningless days ha passes through like a shadow?”

¹⁰⁵ הבל הבלים אמר קהלת

רוח (24 forekomster), נפש (7 forekomster), אין (44 ganger) og ריק (1 gang).

Det skal sies at alle disse ordene er flertydige og at det derfor min primære oppgave er å finne hvor disse ordene deler synonyme betydninger til הבל i Qoheleth.

De to første רוח og נפש ble ansett som synonymmer til betydningen pust, mens de to siste אין og ריק var synonymmer til tomhet eller ingenting. Dette innebærer, at jeg ikke har lykket med å finne synonymmer til falskhet/bedragaspektet i Qoheleth, selv om dette fremsto som den mest dominerende konnotasjonen i øvrig gammel testamentlig litteratur.

Dette kan igjen indikere flere ting.

En forklaring kan det være at denne konnotasjonen representerer en slags ”blindvei” i forhold til potensielle betydninger i Qoheleth, dvs. at mangelen på synonymmer til dette aspektet viser at denne betydningen ikke er fremtredende eller mer ekstremt, ikke til stede i Qoheleth.

Et gjennomgående kjennetegn for det jeg har kategorisert som falskhet/bedragkonnotasjonen er at den svært ofte blir anvendt i polemiske vendinger mot dyrkelsen av idolbilder og andre guder enn JHWH.¹⁰⁶ Akkurat det er et tema som ikke ser ut til å oppta Qoheleth i særlig grad.

Men, nå er det riktignok også fenomener i det gamle testamentet, hvor הבל brukes for å benevne forhold som villedende eller som bedrageri. I Jer 22:16 er det til eksempel spådomskunster og falske profeter som avsløres, man kan også påstå at det ligger noe villedende eller et skinnbedrag i skjønnhet i følge Prov 31:10. En annen forklaring kan være som jeg har nevnt tidligere at jeg forsøksvis har valgt å operere med et kunstig skille mellom tomhetskonnotasjonen og betydninger som falskhet og bedrag, og at disse to nyansene i bunn og grunn kan samles inn under en kategori, f. eks som Miller gjør med metaforen ”uhåndgripelighet” (insubstantiality)¹⁰⁷. Slik sett blir falskhet/bedrag aspektet tatt opp og utgjør en del av tomhetskonnotasjonen i stedet for å bli en potensiell blindvei som isolert enhet. Hvis dette er tilfellet, så bidrar det til å utvide omfanget av tomhetskonnotasjonen og gir det flere aspekter, samtidig som jeg kan velge å fokusere på to hovedbetydninger i Qoheleth fremover, enten i form av flyktighet eller som tomhet.

¹⁰⁶ Man finner flere eksempler hos profeten Jeremia: f. eks mot andre guder: 2:5; 8:9; 10:8; 14:22; 16:19 og mot falske profeter og deres kunster i Jer 23:16.

¹⁰⁷ Se Miller 1998, s. 437-454. Mer spesifikt under overskriften “insubstantiality” s. 446-448.

4.3.1 רוח

Det er 24 forekomster¹⁰⁸ av רוח i Qohleth, hvorav syv av dem figurer direkte med הבל i det velkjente mottoet: רעות/רעיון רוח¹⁰⁹. Utrykket forekommer også ytterligere to ganger i Qoh. 1:17 og 4:6, uten at det står til הבל men, kun som uttrykket רעות/רעיון רוח.

I forrige kapitel beskrev jeg at רוח kunne ha betydningene: *pust* (livsånde), *vind* og *ånd*, samt at det kan bli brukt som et uttrykk for sterke *følelser* og som en manifestasjon på *livskraft* eller *vitalitet*. Grovt inndelt, kan man derfor si at man har tilgjengelig fire tenkelige applikasjoner som kan ligge latent i bruken av רוח i Qohleth, og dermed også som mulige fortolkninger av ordet i mottoet הבל ורעות רוח.

Til å begynne med, kunne det være interessant å se på enkelte av de øvrige 15 forekomstene av רוח i Qohleth, utenom de som befinner seg i dette gjentakende mottoet רעות/רעיון רוח.

Dette for å kunne identifisere hvilke fortolkningsmuligheter eller varianter som kan gjøre seg gjeldende i teksten.

Det første tilfellet hvor רוח anvendes alene, eller uavhengig av det overnevnte mottoet, er i 1:6, hvor det er levnet liten tvil om at det er snakk om vinden (הרוח) eller blåsende luft.

Dette kommer klart frem av å se på konteksten det står i, hvor versene fra Qoh. 1:4-7 fremsetter naturens gang i form av kosmologiske representanter for de fire elementer.

I 1:4 er det jorden som står ved lag, i vers 5 er det solen (ild) som går opp og ned, i vers 6 er det vindens (luft) retninger som stadig skifter og gjentar rundgangen, mens vers 7 beskriver vannets ”uendelige” kretsløp. Forrestillingen av vindens uendelige rundganger i Qoh 1:6 kan benevne flere ting. Det kan f. eks være et bilde på det gagnløse eller meningsløse i livet,¹¹⁰ eller på at livet er omflakkende og flyktig. Uansett, vil jeg si at begge disse perspektivene i grunn sier det samme, at mennesket ikke kan kontrollere eller endre naturens gang.

Den neste forekomsten hvor רוח forekommer uavhengig av mottoet ”tomhet og jag etter

¹⁰⁸ רוח forekommer 15 ganger utenom de gangene det står i הבל ורעות רוח eller רעות/רעיון רוח, disse er: 1:6 (x 2); 3:19; 3:21 (x 2); 5:15 [5:16]; 7:8 (x 2); 7:9; 8:8 (x 2) 10:4; 11:4; 11:5 og 12:7.

¹⁰⁹ Qoh: 1:14, 2:11; 2:17; 2:26; 4:4; 4:16 og 6:9

¹¹⁰ Fabry TDOT XIII, s. 375.

vind”, er i 3:19 og 3:21. I 3:19 har man også en forekomst av הבל, i form av: ”כי הכל הבל” for alt dette er tomhet”. Dette er den eneste forekomsten i Qoheleth hvor הבל og רוח forekommer i samme vers uten å utfylle hverandre i mottoet הבל ורעות רוח. Dette ene tilfellet er ganske spesielt, ettersom 3:19 (og/eller 21), er et av de klareste eksemplene i Qoheleth hvor רוח skal bety pust og ikke vind. Mange fortolkere har funnet dette til å være en av de mest naturlige stedene i Qoheleth å gjengi הבל i 3:19 som en betegnelse på flyktighet.

Qoheleth 3:19-21:

19 כי מקרה בני-האדם ומקרה הבהמה ומקרה אחד להם

כמות זה כן מות זה ורוח אחד לכל ומותר האדם מן-הבהמה אֵין כי הכל הבל:

20 הכל הולך אל-מקום אחד הכל היה מן-העפר והכל שב אל-העפר:

21 מי יודע רוח בני האדם העלה היא למעלה ורוח הבהמה הירדת היא למטה לארץ:

”19 Den samme lagnad venter både mennesker og dyr.

Den ene skal dø som den andre, samme *livsån*de har de alle.

Mennesker har ingen fortrinn fremfor dyr. For alt er *tomhet*.

20 Alle går til det samme sted. Alle er kommet av jord og skal bli til jord igjen.

21 Hvem vet om menneskers *ånd* stiger opp, mens dyrenes *ånd* farer ned til jorden?” (No 78/85)

Det er tre forekomster av רוח i 3:19-21. I No 78/85 blir de oversatt som henholdsvis ”livsån

(3:19) og to ganger som ”ånd” (3:21). I KJV oversettes רוח i 3:19 som ”breath”, mens de to forekomstene i 3:21 oversettes med ”spirit”.¹¹¹

Til eksempel lyder C. L. Seows oversettelse av vers 19 og 21 slik:

”19 For skjebnen til mennesker og dyr er den samme. Slik en dør, dør også den andre. De har begge samme pust. Og når det kommer til fortrinnet mennesket har ovenfor dyr, så er det ingen, for alt er tomhet...21 Hvem vet om hvorvidt livspusten til mennesker går opp i det høye, eller hvorvidt livspusten til dyr går nedover til underverden?”¹¹²

¹¹¹ <http://www.kingjamesbibleonline.org/book.php?book=Ecclesiastes&chapter=3&verse=19> [26.04.10]

¹¹² C. L. Seow 1997, *Ecclesiastes – A New Translation with Introduction and Commentary*, s. 159.

Fox oversetter som Seow vers 19 som livspust, men når det kommer til vers 21 oversettelser han det i tråd med KJV og No 78/85: ”(21) Og hvem vet hvorvidt menneskets ånd går oppover, mens dyrets ånd går ned i jorden?”¹¹³

Fredericks, Crenshaw og Murphy oversetter רוח med livspust både i 3:19 og 3:21.

Fredericks sier at: ”selv om *rûah* kan bety ’ånd’, så vil det ikke bli brukt i den betydningen i forbindelse med dyr”¹¹⁴, uten å avklare nærmere hvorfor han mener dette, annet enn at denne passasjen et uttrykk for hvordan mennesker og dyr deler samme egenskap i ”livspust”.

Christianson distingverer mellom to måter רוח brukes som ”ånd” i Qoheleth. Den ene er som uttrykk for karaktertrekk eller det særegne i mennesker (f. eks Qoh 8:8), det andre som livskraften til både mennesker og dyr.¹¹⁵

Fabry (TDOT) skriver at ”akkurat som ”hjertet”, betegner *rûah* en persons ”indre”, fra det spirituelle midtpunkt hvor hele personen blir satt i funksjon.”¹¹⁶

Hans W. Wolf spesifiserer at menneskets רוח (ånd), ofte henviser til en på noe gudgitt ”som er virksom i mennesker, primært gjennom tale,”¹¹⁷ mer spesielt kan dette gjøre seg gjeldende gjennom profetisk tale eller lederegenskaper. Alle disse eksemplene utelukker ikke at רוח kan brukes som en generell benevnelse for at det er livspust i dyrene, det de sier er at ikke brukes individuelt om et dyr for å karakterisere dets åndsliv.

Også i denne passasjen vil jeg si at Qoheleth har observert noe vesentlig om naturens gang. Der hvor det var de kosmologiske elementene i menneskets omgivelser som ble betraktet i 1:4-7, har Qoheleth i 3:19-21 observert hva som kjennetegner alle de levende og skapte vesener som er satt inn i disse omgivelsene. Til tross for menneskets evne til å utføre store dåder, samt evnen til å tilegne seg både rikelig med visdom og kunnskap, så har det ikke blitt tildelt fortrinn ovenfor andre skapninger som gjør at det kan unngå eller utsette døden. Mennesket er fortsatt avhengig av sin gudgitte רוח for å kunne leve og har i likhet med dyrene, ingen makt til å kunne holde den tilbake.

¹¹³ Fox 1999, *A Time to Tear Down & A Time to Build Up*, s. 214.

¹¹⁴ Fredericks 2010 s 110.

¹¹⁵ E. S. Christianson, *A Time to Tell – Narrative Strategies in Ecclesiastes*, Journal for the Study of Old Testament Supplement Series vol. 280, Sheffield Academic Press, Sheffield UK, s. 200.

¹¹⁶ Fabry TDOT XIII, s. 375.

¹¹⁷ H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, Chr. Kaiser Verlag. München 1973, Eng. Translation: Margaret Mohl, SCM Press, London 1974, s 36.

Qoheleth. 3:19-20 har forøvrig klare relasjoner til skapelsen av mennesket i Gen 2:7¹¹⁸:

”Og Herren Gud formet mannen av jord (עפר) fra marken og blåste *livspust* (נשמת) i hans nese, så mannen ble en *levende skapning* (האדם לנפש חיה)”.

I Qoheleth 12:7 blir den samme forstillingen reversert og brukt som et bilde på døden:

יֵשֶׁב הָעֹפֶר עַל-הָאָרֶץ כְּשֶׁהָיָה וְהָרוּחַ תָּשׁוּב אֶל-הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר נָתַנָּה:

”før støvet vender tilbake til jorden, og *ånden* (רוח) går til Gud, som gav den.”

Skapelse og undergang, livets begynnelse og livets slutt. רוח brukes nok en gang for å danne metaforer om det sykliske i eksistensen. I 1:6 om vindens omskiftninger, i 3:19 og 21 og hvordan livspust blir satt inn i mennesket for å gi det liv og opprettholde livet, før det blir tatt fra det den dagen det dør (Qoh. 12:7).

Som nevnt over, har nettopp det faktum at רוח her omhandler livspust eller ånd, i tråd med skapelsesbildet fra Gen 2:7 og med tanke på det reverserte utsagnet i Qoh. 12:7, ført til at enkelte fortolkere åpner for å anvende konnotasjoner for flyktighet der הבל forekommer i relasjon til disse stedene (dvs. i 3:19), selv om det kanskje ikke er deres primære forståelse for betydningen og bruken ellers i boken. Crenshaw har som nevnt i innledningen, påpekt at הבל i Qoheleth, enten kan forstås som uttrykk for noe flyktig eller som et eksistensielt uttrykk i form av gagnløshet/absurditet osv. Forekomsten av הבל i 3:19 er et av de få eksemplene hvor han gjengir ordet i betydningen midlertidig: ”For begges [sin livspust] er forbigående”¹¹⁹. Fordi verset omhandler at begge skapninger deler samme skjebne i døden, syntes Crenshaw dette er den mest passende gjengivelsen, og uttrykker: ”Denne forståelsen sørger for en liten overraskelse, siden refrengets tidligere anvendelser hadde betydningen gagnløshet.”¹²⁰ Dette var riktignok bare et eksempel på en som endret ”kurs” i forhold til sin typiske gjengivelse av הבל i Qoheleth. Fox til eksempel, holder stand med sin gjengivelse av הבל som absurd, fordi disse forhold som blir nevnt i 3.19 tyder på at ”mennesket ikke har fordel over dyr, fordi begge holder til i en irrasjonell verden som utsletter meningsfulle særpreg.”¹²¹

¹¹⁸ Murphy 1992, *Ecclesiastes*, s. 37.

¹¹⁹ ”...for both are transient” Crenshaw 1987, *Ecclesiastes – A Commentary*, s. 101.

¹²⁰ Ibid s. 104

¹²¹ Fox 1999, s. 39.

Miller mener at הבל-bedømmelsen 3:19 er en metaforisk konnotasjon av det ”uhåndgripelige” (insubstantiality), fordi man i verset etter, i 3:20 finner det han har identifisert som et av synonymene som skal lede an til akkurat denne betydningen i form av, עפר ”støv”¹²². Det er litt merkelig at Miller, som i hovedsak vil poengtere at הבל skal konnoterer flere metaforer i Qoheleth, bl.a ”uhåndgripelighet, flyktighet og fordervet”¹²³, ikke bare griper muligheten til å si at man i 3:19 er et soleklart eksempel hvor Qoheleth leder an til flere metaforer på en gang i en og samme forekomst. På den ene siden legger han metaforiske føringer for ”uhåndgripelighet” eller ”tomhet” gjennom bruken av עפר ”støv” i 3:20, samtidig som han også spiller på metaforen ”flyktighet” i bruken av רוח som ”livspust” i 3:19.

Det finnes også mer spesifikke gjengivelser av רוח som bestemte karakteristikk eller manifestasjoner på livskraften som gjør mennesket levende, for dets vitalitet.

Et godt eksempel er de tre forekomstene av רוח som er lokalisert i henholdsvis Qoh. 7:8:

”Tålmod (אֲרֵךְ-רוּחַ) er bedre enn *hovmod* (מַגְבֵּה-רוּחַ)”, og 7:9: ”Vær ikke snar med å bli *sint* (בְּרוּחַךְ לִכְעוֹס), for sinne bor i dårenes bryst,” samt i 10:4: ”Om herskeren blir *harm* på deg.”¹²⁴

I sum רוח har flere bruksområder i Qoheleth, foruten betydningen vind, er det også blitt brukt som et uttrykk for livets pust som er nødvendig for alle levende, skapte skapninger, mer spesifikt anvendes det for å vise til typiske manifestasjoner på menneskets iboende רוח ”livskraft”, i form av følelser, eller positive og negative karaktertrekk.

I forlengelsen av at רוח har flere betydninger i Qoheleth, kan det være verdt å se nærmere på forekomsten i Qoheleth 8:8, hvor forskjellige fortolkninger har vist seg å gi varierte gjengivelser av disse betydningene og derfra hvilke implikasjoner dette kan gi i forhold til

¹²² Miller 1998, s. 447: עפר Nomen m: Hovedbetydninger tørr jord eller støv, brukes i Gen 2:7 som materialet mennesket blir skapt av. Ordet har også blitt brukt figurativt for å benevne verdiløshet i Job 22:24, og som en betegnelse på ydmykelse ”sitte eller ligge i støv” Jes 47:1 og ”slikke støv” Jes 49:23. Se Brown Driver & Briggs 2007, s. 779-780. Forekommer 110 ganger i det gamle testamentet, hvorav 3 ganger er i Qoheleth. Evan-Shoshan 1996: *Concordance*, s 905-906.

¹²³ ”insubstantiality, transience & foulness” jf. Miller 1998, s. 437-454.

¹²⁴ אִם-רוּחַ הַמּוֹשֵׁל תַּעֲלֶה עָלֶיךָ

utsagnet. Qoheleth 8:8:

אין אדם שליט ברוח לכלוא את-הרוח ואין שלטון ביום המות

No 78/85 sin oversettelse lyder: ”Ingen har makt over vinden, så han kan holde den tilbake. Ingen er herre over sin dødsdag” mens KJV lyder: ”There is no man that hath power over the spirit to retain the spirit; neither hath he power over the day of death”.

Fredericks velger å gjengi med: ”Ingen har autoritet til å holde igjen vind med vind,”¹²⁵ fordi vindens uforutsigbarhet har vært et tema tidligere (f. eks. i 1:6). Dog, han innrømmer en viss usikkerhet over dette valget.¹²⁶ Seow derimot gjengir det med: ”Det er ingen som er eiendomsbesitter over livspusten, som kan holde tilbake livspusten”¹²⁷. Han er åpen for at både vind og livspust kan passe i denne sammenhengen, da begge er uforutsigbare og uforståelige. Seow finner livspust som det beste alternativet, fordi det gir et bilde av at ingen er rik eller mektig nok til å kunne kreve å forvalte sin livspust.¹²⁸ Både Crenshaw og Murphy foretrekker også å gjengi רוח i 8:8 som livspust her¹²⁹, mens Fox gjengir den med ”livsånd”¹³⁰, i grunn med samme begrunnelse som Seow, ved at han leser utsagnet i sammenheng med å de neste i verset om at ingen kan kontrollere døden uansett hvor mektig eller rik man er.¹³¹

Åpenheten til fortolkningen av betydningen til רוח i denne passasjen ligger i stor grad i at det ”styrende ordet” לכלוא, som er en infinitiv constructus av verbet כלא har flere potensielle betydninger i form av; å fengsle, beherske/tøyle eller holde tilbake”.¹³²

Den eneste som skiller seg ut av de overnevnte er Fredericks siden han foretrekker en gjengivelse som vind ”selv om utfallet er intensjonelt eller uintensjonelt vagt.”¹³³

Selv om det fremgår at denne knipen med fortolkere er inneforstått med at betydningen av רוח i 8.8 er åpen, så heller jeg meg til flertallet i denne sammenhengen og forstår det som livspust

¹²⁵ ”No one has authority to restrain wind with wind.” Fredericks 2010, s. 188.

¹²⁶ Ibid s 189.

¹²⁷ ”There is no one who is proprietor over the life-breath, to detain the life-breath.” Seow 1997, s. 276.

¹²⁸ Ibid, s. 282.

¹²⁹ Crenshaw 1987: ”No one has control over life, so as to retain the breath” s 149 og Murphy 1992 ”There is no one who has the power over the breath of life.” S 79.

¹³⁰ ” No man has control over det life-spirit so as to retain the life-spirit,” Fox 1999 s 273.

¹³¹ Ibid, s. 280.

¹³² BDB 2007, s. 476.

¹³³ Fredericks 2010, s. 189.

eller ånd, rett og slett fordi det passer overens med det neste utsagnet om at ingen har makt til å holde tilbake døden. Som nevnt over, er mennesket i live så lenge det holder på sin gudgitte רוח. Det forekommer meg derfor ganske åpenbart at det å ha makt over sin רוח er en nødvendighet for å kunne råde over/utsette dødsdagen, men selv om man er en mektig hersker og det rikeste mennesket på jorden er man underlagt den samme skjebnen. Her kan man for så vidt trekke en parallell til forekomsten av רוח 3:19. Forskjellen ligger i at i 3:19 var sammenligningsgrunnlaget forholdet mellom mennesker og dyr, i 8:8 derimot blir en brukt i relasjon til sosiale forhold i menneskets eksistens.

4.3.2 Hva betyr רעות/רעיון רוח?

Dette velkjente og gjentakende frasen eller mottoet, forekommer ni ganger i Qoheleth, hvorav syv av disse står sammen med הבל i det velkjente ”tomhet og jag etter vind” (1978) utsagnet.¹³⁴ Men hva betyr egentlig רעות/רעיון? Og ikke minst, hvilken rot kommer denne konstruktusformen egentlig fra?

Det har versert og verserer fortsatt, en del forskjellige meninger og forslag til hva som kan være den opprinnelige stamme som dette constructusordet har blitt utledet fra. I enkelhet vil jeg fremme og peke på disse tradisjonelle variantene:

- a) Vulgata har oversatt uttrykket med “adfectio spiritus/animi”; King James befinner seg i den samme tradisjonen i sin oversettelse: “vexation of spirit”. Denne betydningen kan enten være utledet fra stammen (II) רעע som betyr å bryte eller ødelegge, eller den kan være utledet fra רעה som er en femininum variant av stammen (I) רעע i forståelsen dårlig, elendighet eller plage.¹³⁵
- b) Septuaginta oversetter med προαίρεσις πνεύματος ”vindens valg/hensikt/vilje”, og er utledet fra den arameiske stammen R’Y (רעה) som enten kan bety begjær/higen eller tanke.
- c) No 78/85 oversetter uttrykket med ”å jage vind”, en tilsvarende gjengivelse kan også være “å gjete vind”, denne betydningen kommer fra stammen (III) רעה, og kan også bety

¹³⁴ A) הבל ורעות רוח: 1:14; 2:11; 2:17; 2:26; 4:4 og 6:9. B) הבל ורעיון רוח: 4:16. C) רעות רוח: 4:6. D) רעיון רוח:

1:17

¹³⁵ Fox 1999, s. 42.

formål/hensikt eller mål. Denne fortolkningen baserer seg hovedsaklig på bruken i Hosea 12:2: אפרים רָעָה רוּחַ וּרְדָף קָדִים¹³⁶ “Efraim trår etter vind, jager hele dagen etter østavind.”¹³⁶

Shields viser at den nominale formen av רָעוּת forekommer ved 6 anledninger i det gamle testamentet¹³⁷, under betydningen “nabo”, før han konkluderer med at denne meningen ikke passer overens med Qoheleths bruk.¹³⁸

Når det gjelder den andre tilsvarende kosntrukstusvarianten רָעִיוֹן, som anvendes med רוּחַ i Qoh. 1:17 og 4:16, samt en gang uavhengig i 2:22, så kan det være et arameisk uttrykk som bl.a. forekommer ved 6 anledninger i Daniels bok.¹³⁹ Der blir det som regel oversatt i betydningen “tanke”¹⁴⁰, ifølge Seow så kan det også bety: higen, vilje, ambisjon, begjær osv¹⁴¹. Det finnes med andre ord ikke noe ensidig og klart bevis for hvilken stamme רָעוּת/רָעִיוֹן kan ha blitt utledet fra, noe som gir åpning for å kunne velge mellom flere alternativer.

4.3.3 רָעוּת/רָעִיוֹן רוּחַ *Synonym til det uhåndgripelige eller til flyktighet?*

Som nevnt tidligere, deler רוּחַ semantisk felt med הַבַּל i betydningen pust, noe som i utgangspunktet kan virke som et svært sterkt argument for at de begge spiller på en og samme konnotasjon av pust. Problemet er at det ikke nødvendigvis er så enkelt, spesielt i forhold til potensielle betydninger i Qoheleth, hvor begge anvendes i stor grad som (varierende) metaforer.

En av Fredericks begrunnelser for at הַבַּל skal forstås som midlertidig i Qoheleth, er anvendelsene av הַבַּל og רוּחַ ”pust og vind” i uttrykket רוּחַ וְרָעוּת הַבַּל. Det å bruke disse to uttrykkene parallelt, er ikke en nye nytt som dukker opp i Qoheleth., men som Fredericks påviser er det en ”duett” man også kan finne anvendt andre steder i det gamle testamentet, i

¹³⁶ R. Gordis, *Kohelet – The Man and his World*, Texts and Studies of the Jewish Seminary of America Vol XIX, Block Publishing Company, New York 1955, s. 200 & Fox 1999, s. 45.

¹³⁷ Exodus: 11:2; Jes 34:15 og 16; Jer 9:19; Sak 11:9 og Est 1:19.

Stemmer overens med Even – Shoshan 1996, under (1) רָעוּת s. 1087.

¹³⁸ M. A. Shields, *The End of Wisdom - A Reappraisal of the Historical and Canonical Function of Ecclesiastes*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana USA 2006, s. 114.

¹³⁹ Even – Shoshan, s. 1087.

¹⁴⁰ BDB 2007, *Hebrew and English Lexicon*, s. 1118.

¹⁴¹ Seow 1997, s. 121.

henholdsvis Salme 78:33 (הבל) og 39 (רוח), i Job 7:7 (רוח) og 16 (הבל) og ikke minst i Jesaja 57:13. Fredericks forsøker å bygge påstanden sin på det jeg anser som et bibellitterært argument, hvor han vil vise at Qoheleth står i relasjon og forlengelse til den øvrige bibeltradisjonen. Han sier:

”Det er også betydningsfullt at minst fire forfattere bruker duetten vind-pust for å uttrykke flyktighet – en indikasjon på at det er en vanlig poetisk bestanddel som ble brukt av mange i det intellektuelle fellesskap, inkludert Qoheleth”,¹⁴²

Jeg finner det en smule problematisk å være enig i påstanden om at samspillet mellom הבל og רוח i Jesaja 57:13 skal konnotere flyktighet, da jeg fortolker disse termene mer som en benevnelse på det gagnløse eller illusoriske ved å dyrke andre guder enn JHWH, p.g.a. deres mangel på substans, eller deres iboende vektløshet. Fra et bibeltradisjonelt argument, beveger så Fredericks over i en kontekstuell begrunnelse for hvordan han velger å fortolke flyktighetsmotivet i הבל-רוח duetten i Qoheleth. Han velger seg ut åpningsdiktet fra 1:4-9, hvor det er spesielt beskrivelsen av vindens sykliske bevegelser i Qoh 1:6 som en fremtredende karakteristikk i hans fortolkning:

”Og hvis alt virkelig er syklisk, finnes det vel knapt en bedre metafor å bruke enn pust, med den livslange vekslingen mellom innåndinger og utåndinger, samt vindens vilje som følger sin sykliske kurs. Et åndedrag er like rytmisk som det er kort; selv om vindens attrå er midlertidig og skifter stadig, er den dømt til å komme tilbake, selv om ens virksomhet er midlertidig, er de garantert til å bli gjentatt.”¹⁴³

Fredericks forstår uttrykket רעות רוח som ”vindens vilje”, selv om han ikke kan finne belegg for det i annen bibellitteratur, ettersom ”den ikke finnes noe annet sted på bibelhebraisk”.¹⁴⁴

Men er det slik at רוח bare kan konnotere flyktighet, hver gang det står til הבל, fordi det deler semantisk felt med betydningen pust? I f. eks Jes 41:29¹⁴⁵ står רוח blant annet til ord som תהו,

¹⁴² Fredericks 1993 *Coping with Transience*, s 22.

¹⁴³ Ibid, s. 56.

¹⁴⁴ Ibid, s. 29.

¹⁴⁵ ”Nei, alle sammen er ingenting, og det de gjør er ingenting verd. Gagnløse er deres støpte bilder.” (No 78/85)
הן כלם און אפס מעשיהם רוח ותהו נסכיהם

אין og אפס. Alle disse tre ordene deler semantisk felt med הבל i betydning tomhet/intet.

For meg er dette et godt eksempel fra bibellitteraturen at רוח i betydningen vind, har flere metaforiske muligheter enn å bare beskrive noe som flyktig. Seow presiserer dette nærmere:

”Ganske visst, igjennom hele visdomslitteraturen i Bibelen, er rūah ”vind” ofte en metafor for ting som ikke har noe varig verdi eller som er uhåndterlig. Derfor snakket vismennene om å arve vind (Ordsp. 11:29), holde tilbake vind (Ordsp. 27:16), samle vind (Ordsp. 30:4), vindig kunnskap (Job 15:2), og vindige ord (Job 16:3; jfr. 6:26: 8:2). I hvert tilfelle indikerer ”vind” gagnløshet eller meningsløshet (se Jes 41:29).”¹⁴⁶

Her legger Seow frem et annet perspektiv på hvilke metaforiske anvendelser som kan ligge bak bruken av רוח i betydningen vind. Dette gir åpning for flere fortolkningsmuligheter, noe som også kommer til syne når jeg nå skal fremlegge andre fortolkeres forståelse av uttrykket רעות רוח i Qoheleth.

Miller innehar det motsatte standpunktet enn Fredericks når han hevder at רעות/רעיון רוח, som for hans del betyr ”å jage vind”, er et synonymt utsagn til hentydingen om det ”uhåndgripelige.” Han følger en heller tradisjonell tilnærming av utsagnet ved å forstå det som ”å jage vind”, mer konkret som ”en metafor for nytteløs anstrengelse”.¹⁴⁷

Miller begrunner ikke sitt valg ved å henvise til bruk i øvrig bibellitteratur slik som Fredericks gjør, men heller til hvilke sammenhenger uttrykket dukker opp i Qoheleth. Han mener at det er en likhet i hvilken kontekst alle disse forekomstene viser seg, da de alle tar opp temaer eller forhold som omtaler menneskelige bestrebelser.¹⁴⁸

Både Murphy og Crenshaw samsvarer med Miller på dette punktet. Murphy mener f. eks. at רעות רוח ”å jage etter vind”, ikke legger til noe nytt, men er en annen måte å uttrykke ”at man oppnår ingenting.”¹⁴⁹ Crenshaw mener רעות, betyr ”gjeting” i tråd med bruken i Hos 12:2[1], og får dermed uttrykket ”gjeting av vind”. Også Crenshaw utleder derav at: ”Henvisningen til gjeting av vind, maner frem et bilde av noen som jager etter den usynlige vinden, en

¹⁴⁶ Seow 1997, s. 122.

¹⁴⁷ Ibid

¹⁴⁸ Ibid, s. 448.

¹⁴⁹ Murphy 1993, s. lix og 13.

fullstendig gagnløs manøver.”¹⁵⁰ Graham Ogden har også en lignende gjengivelse, da han oversetter med ”streben etter vind”, i den forståelsen av at man prøver på noe som er utenfor ens kontroll.¹⁵¹

Fox henviser til overnevnte bibelpassasje fra Jes 41:29 og uttrykket רוח ותהו ”vind og kaos”, samt Job 15:2 og uttrykket רעת-רוח ”tom kunnskap” for å vise at רוח kan være brukt i relasjon til tanke. Slik prøver han å bakke opp en påstand om at רעות רוח omtrent er å forstå som ”vindige tanker” i Qoheleth, mer presist omformulerer han det som ”vettløst” eller ”meningsløst tankespill”¹⁵². N. Lohfink har noe av det samme forrestillingen som Fox, gjennom å forstå det som ”luftgespinst”¹⁵³ dvs. som tankespinn, eller fri fantasi.

Leo Perdue har derimot en spesiell variant som det er verdt å nevne. Først og fremst mener han med utgangspunkt i Qoh 6:12, at Qoheleth hovedsaklig bruker הבל som en metafor på ”å fremkalle fantasien til å visualisere og gjenkjenne erfaringen av kortvarighet og flyktighet.”¹⁵⁴ Han er åpen for at det kan inneha andre konnotasjoner, men at disse har en sekundær rolle i forhold til flyktighet. Utrykket הבל רעות רוח mener han omtrent bør oversettes i toner som: ”alt er kortvarig og en higen for [livets] vitale ånd”, han presiserer dette nærmere:

”Den indre forskrekkelsen til mennesker at de er flyktige vesener som begjærer det umulige:

Å bevare den guddommelige ånd som holder mennesket i live.

Derfor vil en mer elegant oversettelse lyde:

”Alt er kjapp forbigående pust og en higen etter å bevare livets levende ånd.”¹⁵⁵

Perdue fremlegger her en ganske egenartet tolkning, men som er ganske plausibel sett ut i fra f. eks. fortolkningen av betydningen av רוח i det tidligere eksempelet fra 8:8: ”Ingen har makt til å holde tilbake livspusten”.

¹⁵⁰ Crenshaw 1987, s. 73.

¹⁵¹ G. S. Ogden, *Qoheleth - Second edition*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield UK 2007, s. 40.

¹⁵² Fox 1999, s. 48.

¹⁵³ N. Lohfink, *Koheleth, Die neue Echter Bibel – Kommentar zum alten Testament mit der einheitsübersetzung*, Echter Verlag, Würzburg 1980, s. 25 & English translation: *Qoheleth – A Continental Commentary*, Translated by Sean McEvenue, Fortress Press, Minneapolis 2003, s. 47-48.

¹⁵⁴ L. G. Perdue, *Wisdom Literature – A Theological History*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 2007 s. 192.

¹⁵⁵ Ibid

Mens alle de andre forskerne vi har behandlet, har fokusert på at רוח i dette utsagnet skal bety ”vind”, eller være en metafor som er utledet fra vind, tar Perdue seg den frihet til å forstå רוח ut i fra et av ordets andre betydninger i form av ånd/livskraft. I forhold til temaet om ”flyktighet” eller ”det midlertidige” i eksistensen som også Fredericks postulerer, virker dette i utgangspunktet som en mer direkte gjengivelse for å kunne gripe Qohlethts observasjoner om menneskets skjøre og kortvarige eksistens, enn en metafor om vindens stadige omskiftninger. Man kan derfor tro at Perdues fortolkning og gjengivelse av mottoet er mer antropologisk rettet ettersom det mer direkte refererer til livskilden som Gud har plassert inne i mennesket (Gen 2:7) og som han en dag skal ta tilbake (12:7), i stedet for å peke på omskiftningen av meteorologiske forhold utenfor mennesket.

Det meteorologiske fenomenet vind, har en svært sentral plass i bibellitteraturen og innbyr til forstillinger vedrørende menneskets eksistens og plass i verden. Vindens omskiftninger hentyder til de overveldende krefter i omgivelsene utenfor mennesket som det ikke kan få has på, men som det i stedet bare må innrette livet sitt etter.

Dette innebærer den vekslende syklusen i livsforholdene som følge av endring i vindens retning. På den ene siden har man den velgjørende vestavinden som driver bort gresshopper (Ex. 10:19), holder tilbake ørken (Num 11:31) og bringer regn etter tørketid (1. Kong 18:45)¹⁵⁶. På den andre siden har man den langt mer omtalte og ofte skadelige østavinden (sjirokkoen), som i følge Fabry hovedsakelig blir assosiert med livets flyktighet, p.g.a. at den tørker ut vegetasjonen på våren.¹⁵⁷

Den samme vinden kan også være et instrument for Guds handlinger, kanskje mest påfallende å nevne er underet ved sivsjøen i Ex 14:21 ”og Herren blåste en østavind (קדים ברוח) som blåste hele natten, så drev vannet bort, og det tørre land kom frem.” (No 78/85).

Overnevnte eksempler tyder på at det er en syklisk sammenheng relatert til eksistensgrunnlaget for mennesket også i bruken av רוח som vind. Fabry klarer på elegant vis å fremheve og sammenfatte רוח sykliske aspekt i flere av dets betydninger samtidig:

”Etter analogien om den stigende og avtagende vinden, blir livet – inkludert livet slik det er erfart av individet, en kontinuerlig flo og fjære av livsnødvendig energi, opprinnelig som at Jahve sender ut og tar tilbake sin *rûah*, men det er også avhengig av å spise og drikke (Ps. 104:27-28) og indre følelser.

¹⁵⁶ Fabry TDOT XIII, s. 375.

¹⁵⁷ Ibid

Livet og døden blir også gjort forståelig gjennom analogien om vinden. Menneskets liv i sin totalitet blir fornyet og opprettholdt av Guds *rûah*.¹⁵⁸

Enten det er i form av vindens omskiftninger mellom en livgivende vestavind og en ødeleggende østavind, eller mellom Guds רוח som blir gitt ved starten av livet, eller tatt fra deg den dagen du dør, så ligger det latent i bruken av termen רוח en metafor eller bilde på livets sykluser. Ut i fra Fabrys sitat kan man også utlede at mennesket er gitt en viss kontroll i å opprettholde sin רוח, (dvs. inntil Gud krever den tilbake), gjennom å tilføre kroppen livsnødvendig energi i form av mat og drikke. Og dette bringer oss over i den neste termen i Qoheleth som deler הבל sin betydning som pust i Qoheleth, nemlig נפש. Et ord som både kan stå som benevnelse for selvet, eller dets umettelige appetitt eller hunger.

4.3.4 נפש

נפש forekommer syv ganger i Qoheleth, i 2:24; 4:8; 6:2; 6:3; 6:7; 6:9 og 7:28. Og som man kan se, er fire av syv forekomster lokalisert ganske tett i kapitel 6. Aktuelle ord som forekommer hyppig i de samme vers som נפש er: טוב (4 ganger)¹⁵⁹, רע (2 ganger)¹⁶⁰, עמל (3 ganger)¹⁶¹ og הבל (3 ganger)¹⁶². Jeg vil også vektlegge at man har gjentagende bruk av det jeg kaller symbolske antonymer til הבל, som uttrykkene for ”full” eller ”mett”: מלא (6:7) og שבע (2 ganger)¹⁶³ i de aktuelle versene. I den sammenheng er det også verdt å nevne at נפש i 4:8 og 6:2 står i tett relasjon til ordet חסר ”mangle, trenge eller minke”¹⁶⁴.

Både i 2:24 og 4:8 står נפש i sammenheng med טוב og עמל,¹⁶⁵ noe som også gjør at disse to

¹⁵⁸ Ibid s. 387.

¹⁵⁹ Qoheleth 2:24; 4:8; 6:3 og 6:9.

¹⁶⁰ Qoheleth 4:8 og 6:2

¹⁶¹ Qoheleth 2:24; 4:8 x 2; 6:7

¹⁶² Qoheleth 4:8; 6:2 og 6:9

¹⁶³ Qoheleth: 4:8 og 6:3

¹⁶⁴ BDB 2007, s. 341. 5 forekomster i Qoheleth: 1:15; 4:8; 6:2; 9:8 og 10:3.

¹⁶⁵ והראה את-נפשו טוב בעמלו 2:24

ולמי אני עמל ומחסר את-נפשי מטובה 4:8

versene i bunn og grunn fremstiller den samme betraktningen, bare med vidt forskjellige perspektiver. Bibelforlagets 1978 oversettelse har oversatt נפש i disse to versene som henholdsvis: ”..og *unne seg* gode dager” og ”..så jeg nekter *meg selv* alt godt. Til eksempel oversetter Fredericks mer direkte med ”..for *hans sjel* å nyte det som er godt”¹⁶⁶ i 2:24 og ”..og berøvet *min sjel* fra fornøyelse.”¹⁶⁷ i 4:8. Ser man nærmere på versene i 2:24 og 4:8, finner man at 2:24 starter med et טוב אין utsagn, mens 4:8 avsluttes med הבל וענין רע הוא.

I 1978 oversettelse lyder da 2:24: ”Det beste et menneske kan gjøre er å spise og drikke og *unne seg gode dager* midt i alt sitt strev.” og 4:8 ”Hvem er det da jeg strever for så jeg nekter *meg selv* alt godt?” Også dette er tomhet og ondt slit.”

Verdt å merke seg hvordan Qoheleth fremstiller den samme problemstillingen ut i fra to vidt forskjellige perspektiv eller innfallsvinkler, gjennom å bruke de motsetningsfylte termene טוב og רע. Den ene (2:24) har en mer positiv karakter over seg, den andre (4:8), fremstår som mer negativ. Dette viser oss nok en gang hvordan teksten stadig velger å se et og samme fenomen fra forskjellige synsvinkler.

I de to forekomstene av נפש i 6:1-3 fortsetter han på det samme temaet fra 2:24 og 4:8, riktignok uten å ta med faktoren עמל ”slit” eller ”strev” direkte i disse versene. Betraktninger om fruktene bak alt slitet er allikevel fokuset, da Qoheleth har observert at det יש רעה ”er/finnes en ulykke” under solen (6:1). Selv om en mann er blitt gitt både velstand og ære, slik at han ”ikke mangler noe” (ואינו חסר לנפשו),¹⁶⁸ er det lite verdt dersom Gud ikke lar han glede seg av sine goder, for da blir det bare: הבל וחלי רע הוא ”meningsløst, bittert og ondt” (6:2). Dette gjentaes, men med ekstra trykk i 6:3: ”Men hvis han ikke har glede av sine goder”¹⁶⁹...”da vil jeg si at det ufullbårne foster er bedre stilt enn ham” (1978).

I 6:7 er נפש nok en gang satt i relasjon til עמל. ”Mennesket strever bare for maten, men det får

¹⁶⁶ ”..For his soul to enjoy the good of his labour.” Fredericks 2010, s. 88.

¹⁶⁷ “..and depriving my soul from pleasure.” Ibid, s. 127.

¹⁶⁸ Dirketete ord for ord oversettelse: ואינו חסר: ”og-ikke-han”; חסר: ”(har) manglet”; לנפשו: ”til-sjel/selvet/seg selv-av-han”. Delvis hentet fra: J. R. Kohlenberger III (ed), *The Niv Interlinear Hebrew-English Old Testament. Four Volumes in One Genesis-Malachi*, Zondervan pub. House, Grand Rapids, Michigan 1987, s. 578.

Forskjell NIV oversetter לנפשו med ”to-heart-of-him”

¹⁶⁹ ונפשו לא-תשבוע מן-הטובה King James oversetter: ”and his soul be not filled with good.”

aldri stilt *sin trang*¹⁷⁰. Lignede anvendelse finner man også i 6:9, hvor נפש nok en gang settes i relasjon til behov, begjær eller appetitt: ”Det er bedre å se det en har, enn å gå der og ha lyst på andre ting”¹⁷¹. I den siste forekomsten i 7:28 brukes נפש igjen om *selv*, å søke i seg selv: נפש¹⁷² בקשה etter חשבון ”sammenheng (7:27)”¹⁷³ I 1978 utgaven utgår denne inderlige dimensjonen da נפש blir innlemmet i bruken av Jeg, som i: ”Jeg søkte den stadig, men fant den ikke. KJV oversetter derimot נפש direkte og ordrett her, slik at det lyder: ”Which yet *my soul* seeketh, but I find not.”

Som nevnt over forekommer נפש tre ganger i samme vers som הבל, og hvis man regner 2:24-26 som en sammenhengende enhet, samt 6:4 i relasjon til det foregående vers 3, ser man ytterligere to relasjoner mellom disse to termene, som deler samme betydning i ”pust/det som puster”. Ved to anledninger forekommer נפש i to av tre vers hvor הבל pares med רע, i 4:8 som ”Tomhet og ondt slit” og i 6:2 som ”meningsløst, bittert og ondt”. Kun en gang står נפש med הבל og רוח, det er i 6:9 hvor verset avsluttes med det velkjente הבל ורעות רוח mottoet.

Interessant er det også å se i hvilken sammenheng de to termene brukes i 6:3-4.

נפש brukes i 6:3 for å utrykke en form for indre dimensjon (i sjel eller selvet) av glede seg over sin velstand og hvor mangel på denne ”indre gleden” er verre enn å være et foster som aldri ble født. For dette ufullbårne fosteret ילד ובחשך בא בהבל ”kommer *livløst* til verden og går bort i mørket. (No 78/85)”¹⁷⁴ Det er interessant å notere seg måten disse to termene הבל og נפש stilles opp i mot hverandre og spiller på sine antropologiske undertoner. נפש blir i tre sammenhenger (2:24, 4:8 og 6.2-3) satt i relasjon til at den skal få nyte det som er godt (טוב), i to av disse tilfellene, i 4:8 og 6:2 er mangelen på å nyte טוב i sin נפש, karakterisert av en הבל paret med רע bedømmelse. I den siste forekomsten i 6:9 er det, mest nærliggende å fortolke

¹⁷⁰ כל-עמל האדם לפיהו וגם-הנפש לא תמלא

¹⁷¹ טוב מראה עינים מהלך-נפש

¹⁷² בקש vb: å søke/lete. BDB 2007, s. 134-135.

7 forekomster i Qoheleth: 3:6; 3:15; 7:25; 7:28; 7:29; 8:17; 12:10.

¹⁷³ חשבון: n.m. vurdering/regnskap/beregning (reckoning); forklaring/redegjørelse/grunn (account).

BDB 2007, s. 363. 3 forekomster i Qoheleth: 7:25; 7:27 og 9:10.

¹⁷⁴ KJV: ”It comes without meaning, it departs in darkness,”

נפש i forlengelsen av betydningen i 6:7, hvor נפש blir omtalt i forhold til לא תמלא "ikke/aldri den bli tilfredstilt". הבל ורעות רוח konklusjonen kan derfor være et enda sterkere uttrykk for forsøket på å fylle dette behovet. Det er gagnløst fordi det aldri kan slukkes eller mettheten vil være kortvarig og dermed aldri bli skikkelig tilfredstilt.

4.3.5 אין og ריק

ריק forekommer bare 1 gang i Qoheleth, som verb i betydningen "tømme (ut)" i 11:3:

"Når skyene blir fulle av regn, *øser de det ut* over jorden"¹⁷⁵. Det som kanskje er mest spennende å notere seg i denne sammenhengen er samspillet med det jeg har fremlagt som et symbolsk antonym til הבל, nemlig מלא "full".

Når det kommer til אין må vi poengtere skillet mellom to bruksområder og ordklasser.

Disse skjelnes mellom bruk av forskjellige vokaltegn under bokstavene alef og yod i ordet. Enten får man varianten med kort e-lyd under alef som i אֵין, eller som lang (kan også være kort) a-lyd under alef, med i-lyd under yod, som i: אִין.

Som nevnt tidligere, kan אֵין enten være nektelsespartikkelen אֵין i generell betydning "ikke" eller "ingen". Dette er den mest vanlige bruken av ordet som utgjør 43 av 44 anvendelser av אֵין i Qoheleth. Jeg finner den lite relevant å sondere ut nærmere i denne sammenhengen, ettersom det hovedsakelig er en nektelsespartikkel eller en konstruktus.

Den andre varianten er det langt mer sjeldne substantivet אִין "finnes ikke/ingenting" som kun forekommer en gang, i Qoheleth 3:19: "Mennesker har *ingen* fortrinn fremfor dyr."

Interessant å merke seg at det aktuelle ordet som אִין beskriver er מותר,

"overflødighet/fortrinn" et synonym til יתרון som kun forekommer den ene gangen i hele Qoheleth. Det mest bemerkelsesverdige er hvor sjeldent disse synonymene til tomhetsaspektet gjør seg gjeldende i Qoheleth, i forhold til f. eks termer som deler betydningen pust.

¹⁷⁵ אם-ימלאו העבים גשם על-הארץ יריקו

4.3.6 Antonymer: Termer for det varige i Qoheleth: עולם og עמד

עולם/עולם anvendes hovedsakelig om evighet eller lang varighet, men anvendes også en gang som ”eldgammel tid” i Qoh. 1:10. Det er spesielt fire forekomster av עולם som det er spennende å merke seg i Qoheleth. Den første er med å sette tonen for verket allerede i 1:4, hvor det kombineres med den andre nevnte varighetstermen עמד:

”Slekter går og slekter kommer, men jorden står alltid (עולם) ved lag (עמד).”.

Ved to anledninger anvendes עולם i forhold til noe som forholder seg langvarig eller i evig tid med menneskeheten. Den første i 12:5 bemerker at ”mennesket går til sin *evige* bolig”, med en henspilling på døden som evig hvilested. Mens den andre i 3:11 noe kryptisk utreder at: ”Alt skapte han (Gud) vakkert i sin tid. Også evigheten har han lagt i menneskenes hjerter”. I 3:14 får et perspektiv på evighet som ikke er menneskelig, men relatert til Gud: ”alt det Gud gjør, varer i evig tid.” עולם virker derfor som en gåtefull term mer passende ord i relasjon til Guds vesen og virke, enn til mennesket som kun innehar en uforklarlig, evig bit av Gud i seg (jf. r Gen 1:26?) og at det er på vei mot en tilstand med evig hvile.

עמד har litt mer forskjellige bruksområder i Qoheleth. En gang blir det brukt som å holde stand, eller å forsvare seg (4:12), i 8:2 advares det mot å stå ved en dårlig sak og i 4:15 blir ordet brukt om kongens etterfølger som skal komme i hans sted.

Det betyr at det er de to siste forekomstene som best kan relateres til varighetsperspektivet. Den første og klareste er overnevnte ”jorden står alltid stå ved lag” i 1:4. Mens forekomsten i 2:9 er i sammenheng med at Qoheleth har beholdt sin visdom etter sitt vågale prosjekt om å utforske nytelse og omfavne av dårskapen.

4.3.7 Antonymer: Termer for fylde og metthet i Qoheleth: מלא og שבע

מלא brukes i de fleste tilfeller om å fylle eller å være full. I 1:7 er det havet som aldri blir fullt, mens i 11:3 er det skyene som blir fulle av regn. I det ordspråkliggende utsagnet 4:6 brukes מלא to ganger om å ha hende fulle: ”Det er bedre å ha en håndfull og få leve i ro, enn å

ha begge hendene fulle av strev og jage etter vind.” To ganger brukes מלא i relasjon til לב ”hertet”, i 8:11 for å vise til at menneskets hjerter er kapable (i stand) til å gjøre ondt, mens det i 9:3 mer direkte sies at menneskenes hjerter ”er fullt av ondskap og dårskap”. I 1:8 brukes både מלא og שבע om hverandre for å vise at ”øyet ikke blir mett (שבע) av å se”, mens ”øret får aldri nok (מלא) av å høre.” Også מלא blir brukt om å være mett i 6:7, hvor det sies at menneskets נפש (appetitt) aldri blir tilfredstilt (מלא).

Som nevnt om 1:8, er שבע brukt om å være tilfreds eller mett, og dette gjelder for så vidt for den øvrig bruken i 4:8 ”hans øyne blir ikke mette av rikdom”, 5:9 ”Den som er glad i penger, får aldri nok av dem”, 5:11 ”den rike kan spise seg mett” og ikke minst i relasjon til נפש i 6:3: ”hvis han ikke har glede av sine goder.” (ונפשו לא-תשבע מן-הטובה).

4.4 Oppsummering

Dette kapitelet har bidratt til å spisse og utelukke visse elementer i forhold til kriteriene som ble lagt til grunn i forrige kapitel. For det første har ord i de forlagte semantiske feltene i forrige kapitel blitt kraftig redusert, i første rekke fra foreslåtte ti utvalgte ord, ned til at kun fire av de forekom i Qoheleth. Fra disse fire igjen, har jeg bare funnet at to av disse, רוח og נפש kan oppfattes til å ha en eller annen form for påvirkning på betydningsutfallet til הבל, selv om disse ordene også er flertydige og anvendes forskjellig i Qoheleth.

Av disse to igjen, fremstår רוח som det mest fremtredende og direkte, relaterte synonymet, kanskje mest av alt p.g.a. bruken av הבל og רוח i det gjentagende aforismen הבל ורעות רוח, men også fordi flere av ordets betydninger enten står som en direkte eller metaforisk betegnelse på eksistensielle forhold. ”Å jage vind” kan stå som en metafor på den gagnløse handlingen i skulle fange det uhåndgripelige, mens til eksempel ”vindens vilje” kan henspille på vindens omskiftninger mellom de livgivende og ødelegge kreftene som preger eksistensen og legger grunnlag for liv og død. Gjengir man רוח i betydningen ånd eller livspust fremstår

derimot forbindelsen til et flyktighetsmotiv mer direkte, siden den relateres til livets begynnelse i Gen 2:7 og livets slutt i Qoh 12:7, dog man kan alltid si at dette også er det samme som å jage det uhåndgripelige.

Når det kom til נפש, har jeg oppservert at de ved enkelte anledninger står i relasjon til de forelagte antonymene til הבל, i form av fullhet og metthet (שבע og מלא), og til disse to ordens motsetning: חסר ”å mangle/ trenge”. I forlengelsen av dette er det også verdt å merke seg i hvilket forhold både נפש og הבל blir satt i forhold til motstridende karakteristikkene טוב og רע. Hvordan mangelen på å nyte טוב i sin נפש oppfattes som רע og הבל.

Det er spesielt to forhold som har gjort seg gjeldende og som dermed har pekt seg ut som viktige elementer eller kriterier for å kunne fortolke הבל i Qoheleth.

For det første finner jeg ikke noe som tyder på at synonymene נפש og רוח, geleider הבל i retning av på en monoman betydning, dvs. at de fremmer en spesifikk konnotasjon, enten det er i form av tomhet eller flyktighet. Derimot vil jeg heller si at de begge blir brukt mer generelt for å fremme antropologiske og eksistensielle forhold.

For det andre så blir disse antropologiske og eksistensielle forholdene til stadighet fremsatt fra ulike perspektiver. Akkurat som רוח kan være både velgjørende og ødeleggende, eller relatert til menneskets liv eller død, og som נפש enten blir satt i relasjon til tilfredshet (2:24), eller mangelen på den (4.8)

5.0 Struktur i Qoheleth

I dette kapitelet vil jeg i første rekke prøve å finne en ramme til tekstanalysen.

I første rekke kommer spørsmålet om sjanger og struktur, hvor jeg hovedsakelig har tenkt til å vise til enkelte forslag til strukturdannelser fra kjente forskere. Disse skal så stå som et slags teorigrunnlag, før jeg skal forsøke meg på en slags terminologisk tilnærming, hvor jeg vil forsøke å kartlegge i hvilken grad Qoheleth bruker visse termer eller utsagn, for deretter å kunne kartlegge viktige områder å danne grunnlaget for tekstanalysen i neste kapittel.

5.1 Hvilke sjangere kan man identifisere i Qoheleth?

Før vi skal gå løs på strukturen er det kanskje verdt å nevne noe vedrørende debatten om hvilken eller hvilke sjangere man kan identifisere eller finne spor av i Qoheleth.

Et greit sted å begynne er å se etter hvilke andre kilder i form av tekster eller ideer, de forskjellige forskerne mener at Qoheleth kan ha blitt påvirket av, eller kanskje mer spesifikt eventuelt hvilke man bør vektlegge mest.

På den ene siden har flere forskere påpekt hvordan disse nytelsesoppfordringene til å spise, drikke, utsmykke seg og kose seg med sin kone (spesielt i 9:7-10) er påfallende like de rådene som blir gitt i bl.a. Gilgamesj-eposet og deler av den egyptiske ”harpespillerens sang”.¹⁷⁶

Perdue mener på bakgrunn av dette at forfatteren(e) av Qoheleth har fremsatt boken som en slags blanding av en selvbiografisk gravskrift og et kongelig testament, i samsvar med slike gravinskripsjoner man kan finne i Egypt¹⁷⁷. Han forklarer at funksjonen til disse kongelige testamenter eller gravselvbiografier er at de ”fremsetter en fiksjon av en død person som snakker fra graven og tar på seg å instruere de levende med sin livsvisdom.”¹⁷⁸ Best egnet er selvsagt herskere som har levd på statustoppen og ledet et helt folk, for å gi skriftet den nødvendige graden av autoritet.

Fox avviser ikke påvirkningen fra nærorientisk litteratur, men velger å fremheve Qoheleths påfallende likhet til hellenistisk filosofi, ”hvis sentrale hensikt var å finne veien til individuell lykke gjennom å bruke menneskets fornuft alene.”¹⁷⁹ Han peker spesielt epikureerne ettersom

¹⁷⁶ Se f.eks Crenshaw 1987, s. 162, Murphy 1992, s. 93, Fredericks 2010, s. 208 og 209 og Seow 1997, s. 60-65. Vet ikke hva den egentlig kalles på norsk, virker ikke som det er noe fast konsensus på engelske heller. Noen sier ”song of the harpist” andre ”Harper’s song” osv.

¹⁷⁷ L.G. Perdue 2007, *Wisdom Literature – A Theological History*, s. 189.

¹⁷⁸ ibid s 190

¹⁷⁹ Fox 1999, *A Time to tear down & A Time to build up*, s. 6.

de ”anså sanselig erfaring som den ytterste kilde og dommer av kunnskap og stadfestet fornøyelse (intellektuell så vel som fysisk) som det eneste godet for mennesket”¹⁸⁰, og stoikernes syn på at ”lykke bare kan oppnåes gjennom å forme ens indre innstilling til verden, ikke å endre på det utenfor.”¹⁸¹ Lohfink er et annet eksempel på en som ser hellenistisk innflytelse i Qoheleth da han mener å finne spor av to konkurrerende utdannelsessystemer og verdenssyn. En tradisjonell variant representert av tempelskolen og de nye hellenistiske skolene. For Lohfink representerer Qoheleth et forsøk på å forene språk og formelementer ved det gamle systemet og det nye greske systemet. Han kaller denne formen for *poikilometron*,¹⁸² en form for diatribe som skaper dialog mellom disse systemene.

I bunn og grunn kan man påpeke at disse sjangerforslagene til de overnevnte forskere, enten de er utledet fra nærorientisk eller hellenistisk innflytelse, tar en eller annen form for instruksjon. Murphy ser spesielt to former for betraktninger i Qoheleth: ”utsagnet” og ”instruksjon”. Førstnevnte, ”utsagnet” er basert på erfaring eller gjennom observasjon og kan med tiden bli til et ordspråk, mens instruksjonene er en form for overtalelse gjennom befaling eller påminnelser.¹⁸³ Crenshaw mener derimot at Qoheleth sjeldent anvender instruksjoner, og de få gangene han gjør det, er det gjennom personlige erfaringer og observasjoner, ikke gjennom holdepunktene i tradisjonell lære.¹⁸⁴

Jeg klare ikke å se en bestemt sjanger i Qoheleth, den har for mange elementer av de overnevnte forslagene, i form av fiktiv selvbiografi i førstepersonfremleggelse, ordspråksutsagn, instruksjoner i imperativ og andrepersonsfremleggelse og en heller dialogisk fremleggelse (diatribe) med å henvise til en bakenforliggende kunnskapstradisjon eller lignende i tredjepersonsfremleggelse.

5.2 Forskningshistorie og forslag til struktur i Qoheleth

I forskningshistorien tenderes mot to generelle konklusjoner, når det gjelder å kartlegge en struktur eller en litterær anatomi i Qoheleth. På den ene siden har man de som mener det ikke finnes noen orden, omriss eller plan i boken, på den andre siden har man de som hevder at det

¹⁸⁰ Ibid s 7.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Lohfink 1980: *Qoheleth* (eng trans.) 2003 s 6-7.

¹⁸³ Murphy 1992, s. xxxii.

¹⁸⁴ Crenshaw 1987, s. 29-30.

finnes en form for progresjon eller rød tråd man kan følge.¹⁸⁵ Det har ikke manglet på forsøk eller løsninger men. problemet med mange av dem er at de ofte har blitt for subjektive ved at man har forsøkt å presse sin egen forståelse og logikk over på verket, eller har endt opp med å ”glatte over” eller overse aspekter slik at bitene skulle passe. Når det er sagt, så skal det også sies at, mange av disse forsøkene på strukturdannelser har vært særdeles fruktbare og gitt en rekke viktige bidrag og innfalsvinkler som har bidratt til å øke forståelse av Qoheleth.

5.2.1 A. Wright fra identifisering av nøkkelutsagn til skjulte tallkoder

Addison Wright (1968) har funnet en struktur i Qoheleth gjennom å studere gjentakelser av nøkkelfraser eller utsagn. Han deler boken i to deler, hvor 6:9 representerer et midtskille mellom disse delene. I hovedsak er inndelingen slik:

Tittel 1:1

Åpningsdikt om Strev 1:2-11

- I. Qoheleths betraktninger om livet (1:12-6:9)
- II. Qoheleths konklusjoner (6:9-11:6)
 - Introduksjon (6:10-12)
 - A. Mennesket kan ikke finne ut hva som er høvelig for det å gjøre (7:1-8:17)
 - B. Mennesket vet ikke hva som kommer etter det (9:1-11:6)

Konkluderende dikt om ungdom og alderdom 11:7-12:8

Epilog 12:9-14.¹⁸⁶

Oppdelingen av underpartiene i Del 1 er innrettet etter forekomster av nøkkelfrasen ”tomhet og jag etter vind” som Wright identifiserer i 1:14-17, 2:11, 2:17, 2:26, 4:4-6, 4:16 og 6:9. Mer spesifikt har han funnet et gjennomgående tema som er felles for de fire siste seksjonene i del 1 (dvs. fra og med 2:18-6:9), i at de representerer fire forskjellige observasjoner og evalueringer for resultatene bak menneskets עמל ”strev”. Wright har et godt argument rent kvantitativt ettersom man finner 24 av de totalt 35 forekomster av stammen עמל i hele Qoheleth, i akkurat denne delen av boken.¹⁸⁷

Wright identifiserer også et annet tema som er relatert til denne ideen, nemlig ”det finnes ikke noe bedre for mennesket å gjøre enn å spise og drikke og nyte frukte av ens slit (2:24, 3:13,

¹⁸⁵ Seow 1997, *Ecclesiastes*, s. 45.

¹⁸⁶ A. G. Wright, *The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qoheleth*, *The Catholic Biblical Quarterly* (1968) 30:313-330, s 325.

¹⁸⁷ Wright 1968, *The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qoheleth*, s. 321.

3:22 og 5:17)¹⁸⁸, noe som ved alle fire anledninger, påpekes er en gave fra Gud.

I 6:12 stilles det gjennomgående spørsmålet som preger del 2 av boken: Hvem vet hva som er høvelig for mennesket å gjøre og hvem kan fortelle hva som følger etter det. Det er her Wright mener å ha funnet en ny todeling. I første rekke har man en seksjon fra 7:1-8:17 som han deler inn i fire nye underseksjoner hvor alle blir avsluttet av verbet מצא, i form av utsagnene ”ikke finne” eller ”hvem kan finne”.¹⁸⁹ Den andre delen blir også inndelt videre i fire nye underseksjoner etter forekomstene av ידע, i form av utsagnene ”Vet ikke” eller ”ingen kunnskap”. Alt dette, både del 1 og 2 av boken blir innrammet av de to diktene som starter og avslutter boken, hvis intensjon er å fremstille de to hovedtemaene som går igjennom boken: Hvilken gevinst er det i strev (1:2-11) og anbefaling til å glede seg (11:7.12-8).¹⁹⁰

I den neste artikkelen fra 1980¹⁹¹, blir Wright langt mer opptatt av å begrunne הבל sin sentrale og viktige posisjon som bokens nøkkelterm, gjennom å påvise at han har knekt numerologiske koder i boken. I korthet, eller rettere sagt, i all enkelhet viser han at הבל har som numerologisk verdi: 37¹⁹² og Wright identifiserer 37 forekomster av הבל i Qoheleth¹⁹³.

Det er 222 vers i Qoheleth, deler man det i to blir det 111, 111:3 = 37. og slik går det videre, i mer komplekse og innviklede former for forskjellige bestanddeler av boken.

M. Fox (1999) har derimot ikke særlig til overs for denne tilnærmingen: ”Jeg kan ikke forestille meg hvorfor forfatteren av Qoheleth ville gi seg i kast med slike koder til å begynne med, for så å la dem være uoppdaget i mer en to årtusener. Han hadde da viktigere ting å gjøre.”¹⁹⁴ Jeg er enig i akkurat den uttalelsen, det blir en smule søkt. Dessuten har ikke dette tallkløveriet bidratt til å komme med noe avslørende i forhold til å kartlegge betydningen av הבל i Qoheleth eller i verket som helhet. Det hele blir mer å regne som en finurlig kuriositet.

¹⁸⁸ Ibid, s. 322.

¹⁸⁹ Alle fire er uttrykk av stammen מצא riktignok i varierende omstendigheter 7:14: שלא ימצא; 7:24: מי ימצאו; 7:29: זה מצאתי; 8:17: האדם למצוא

¹⁹⁰ Wright 1968, s. 334.

¹⁹¹ A. G Wright, *The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qoheleth*, The Catholic Biblical Quarterly (1980) 42:38-51

¹⁹² ה=5; ב=2; ל=30

¹⁹³ Det forekommer som nevnt 38 ganger, men Wright insisterer på at begge forekomstene av הבל i 9:9 skal regnes som en forekomst. Se forøvrig Murphy 1992, *Ecclesiastes*, s. 89 fotnote 9b som er enig: ”Det gjentagende ”alle dine tomme dager” på slutten av vers 9a, kan være der for å skape ettertrykk men det mangler i LXX, Vetus Latina, Targum, Hieronymus og syv manuskripter og bør dermed bli utelatt.”

¹⁹⁴ Fox 1999, *A Time to tear down & A Time to build up*, s. 149, fornote 4

5.2.2 L. Perdue og de syv oppfordringene til ”Carpe Diem”

Leo Perdue anvender hovedpunkter i A. Wrights litterære struktur, men med en vesentlig forskjell, da han velger å strukturere boken etter det han mener er bokens sentralt tema, de syv *Carpe Diem* utsagnene som befinner seg på strategiske og avgjørende plasser i Qoheleth. Enkelt fremstilt blir Perdues oppsett slik:

Introduksjon: 1:1-11 Dikt om Kosmologi og Antropologi

Del I: Menneskelig Handling (1:12-5:19)

- A. 1:12-2:26 Salomos utrettelser; *Carpe Diem* 2:24-26
 - B. 3:1-15 Tid (menn. strev og guddom. handling); *Carpe Diem* 3:12-13
 - C. 3:16-22 Dom og menneskets natur; *Carpe Diem* 3:22
 - D. 4:1-5:19 Kongelig styre og kulten; *Carpe Diem* 5:17-19
- Avbrytelse: 6:1-9 Del om glede og fravær av den.

Del II: Menneskets Viten (6:10-11:8)

- E. 6:10-8:15 Guddom. suverenitet og visdom del I; *Carpe Diem* 8:14-15
- F. 8:16-9:10 Guddom. suverenitet og visdom del II; *Carpe Diem* 9:7-10
- G. 9:11-11:8 Risiko og varsomhet

Avslutning: 11:9-12:7 Dikt om Kosmologi og Antropologi

Epilog: 12:8-14¹⁹⁵

Perdue mener del I omhandler hva mennesket ”gjør”, om hvordan all menneskelig aktivitet og arbeid bunner i et ønske om at man kan forevige livet ved å skape et varig minne om seg selv. Qoheleths konkluderende betraktning om disse forhold er at en hver arbeidsøkt som blir utført og fullbyrdet uten glede er uten verdi.¹⁹⁶ Del 2 er hovedsaklig en fremstilling av menneskets limiterte viten og manglende evne til å avsløre Guds verk og veier. Intet menneske vet utfallet av en handling eller har makt til å råde over døden. Både menneskets driv etter å gjøre store ting og vite alt om eksistensen, er en konsekvens av ønsket om å bevare og kontrollere livsånden. I begynnelsen på det avslutende diktet (11:9-10) finner man det siste og syvende *Carpe Diem* utsagnet. En påminnelse om å nyte livet mens man er ung, når kroppen enda befinner seg på høyden av sin fysiske kapasitet.¹⁹⁷

Perdues forståelse av det underliggende og gjennomgående budskapet i Qoheleth er ikke uvanlig, da det er flere som vil fremheve bokens ”*Carpe Diem* utsagn”, med utgangspunkt i

¹⁹⁵ L.G. Perdue 2007, *Wisdom Literature – A Theological History*, s. 190-191.

¹⁹⁶ Ibid, s. 202.

¹⁹⁷ Ibid, s. 208.

gjentakende טוב-utsagn (spesielt de som uttrykker en variant av ”Det beste er å spise og drikke og glede seg”) som bokens hovedtema. Det mest interessant å merke seg med Perdues oppsette er at disse utsagnene blir identifisert som avslutningen i enheter.

Hvor Wright hevdet at boken var delt i to deler med tre forskjellige nøkkelfraser som endte seksjonene, mener Perdue at det er oppfordringene til Carpe Diem, som avslutter enheter hele boken igjennom.

Feilen med denne tilnærmingen kan være at den fokuserer for sterkt på et av perspektivene som fremsettes i Qoheleth, noe som fort bidrar til å glatte over det andre ”tyngre” perspektivet som går vekselvis igjennom boken sammen med de ”lettere” delene.

5.2.3 J. Loader om polare strukturer i Qoheleth

J. Loader fokuserer på motsetningene som er til stede i Qoheleth og identifiserer det han kaller ”polare strukturer”, i så å si hver eneste litterære del av verket. Med det mener han ”Spenningsmønstre som skapes av de motsatte standpunktene mellom to elementer som står i forhold til hverandre.”¹⁹⁸ Som sitt første eksempel bruker han tekstutdraget 3:1-9. Her ser han den polare strukturen: *Bevaring, liv (pol) - oppgivelse, død (motpol)* og disse to motpolene skaper så spenningen: *Ingen sikkerhet, overgivelse av det hjelpeløse mennesket til livets tilfældigheter.*¹⁹⁹ Denne spenningen dukker opp på nytt i 7:1-4 hvor *liv* er en pol mens *død* er en motpol, og hvor spenningen blir at *den siste (død) dominerer, noe som indikerer hevel i livet.*²⁰⁰ Loader gjenkjenner הבל som nøkkeltermen og det dominerende motivet i Qoheleth, ettersom det går igjen i nesten samtlige kapitler fra start til slutt.

De forskjellige særskilte seksjonene i boken fungerer som opplysninger, drivkraft og diskusjoner av denne ene dominerende, ideen om הבל²⁰¹, men han poengterer også at særskilte tekstutdrag i boken er konseptuelt relatert til hverandre. Et slikt sterkt konsept er Qoheleths betraktninger om חכמה (visdom), som viser at han ”konstant polemiserer mot den generelle חכמה, eller visdommen.”²⁰²

Forsøket er beundringsverdig, men ”én begynner å lure på hvorfor en hvilken som helst

¹⁹⁸ J. A. Loader, *Polar Structures in the Book of Qoheleth*, Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (BZAW) vol. 152, Walter de Gruyter, Berlin / New York 1979, s. 1.

¹⁹⁹ J. A. Loader 1979, *Polar Structures in the Book of Qoheleth*, s. 29-33.

²⁰⁰ Ibid, s. 34.

²⁰¹ Ibid, s. 9.

²⁰² Ibid, s. 116.

forfatter, oldtids eller moderne, ville konstruere et verk som er så strukturelt kompleks.²⁰³ sier Seow. Jeg er enig, da jeg finner denne formen for strukturdannelse litt for overdreven og innviklet til at det fremstår som en akseptabel eller troverdig løsning.

5.2.4 N. Lohfink: *Qoheleth's palindromstruktur*

N. Lohfink skriver at ”Qoheleth er det mest åpenbare plassen i Bibelen, hvor Israel møter gresk filosofi”²⁰⁴. Med det mener han å kunne påvise at boken har blitt påvirket av hellenistiske ideer og kultur gjennom gresk språk og formbestemmelser.

Han mener Qoheleth inneholder typiske, greske retoriske grep som palindrom, (et uttrykk som gir samme resultat enten det leses fra høyre eller venstre) og diatribe (en form for dialogisk argumentasjon). Han finner det naturlig å dele bokens seksjoner inn etter en kiastisk struktur:

1:1-2	Ramme
1:4-11	Kosmologi (dikt)
1:12-3:15	Antropologi
3:16-4:16	Sosial kritikk I
4:17-5:6	Religiøs kritikk
5:7-6:10	Sosial kritikk II
6:11-9:6	Dekonstruksjon
9:7-12:7	Etikk (med konkluderende dikt på slutten)
12:8	Ramme ²⁰⁵

Kort forklart, viser dette oppsettet at f. eks seksjonen: 6:11-9:6 er en forlengelse eller gjenopptagelse av de sentrale temaene som blir fremstilt i 1:12-3:15. Mer spesifikt er 1:12-3:15 hans egne observasjoner, mens han i 6:11-9:6 stiller opp de viktigste temaene fra den tradisjonelle visdomslæren før han motsier den. Gjennom bruk av diatribe, dvs. dialogisk argumentasjon fremlegger han dermed to forskjellige standpunkt, den tradisjonelle og den moderne han står for, i et forsøk på å assimilere den siste inn i den første.²⁰⁶

Lohfink presenterer en spennende innfallsvinkel, men denne står og faller på at man aksepterer en så stor grad av hellenistsikk innflytelse på verket, noe ikke alle vil mene.

²⁰³ Seow 1997, *Ecclesiastes*, s. 43.

²⁰⁴ N. Lohfink 2003 (eng trans.), *Qoheleth – A Continental Commentary*, s. 14.

²⁰⁵ Ibid, s. 8.

²⁰⁶ Ibid, s. 4-13.

5.2.5 Kan man velge en struktur?

Jeg har presentert fire nokså forskjellige innfallsvinkler på en struktur i Qoheleth, og felles for de alle er at de på hver sin måte har vist seg mangelfulle i forhold til å fremsette en som de fleste kan være enige i. Derimot har alle bidratt med hver sin innfallsvinkel som er viktige for å kartlegge en struktur i Qoheleth. Wright har fokusert på nøkkelord og fraser, av hovedinteresse for min del, seksjonene som avsluttes med **הבל ורעות רוח** frem til 6:9. Perdue har identifisert at oppfordringene til *Carpe Diem*, avslutter enheter gjennom hele boken, en betraktning jeg vil ta med videre. Loader har identifisert motsetningene som går igjen i Qoheleth og Lohfink har sett at boken fremstår som en diatribe, en dialog mellom to tradisjoner og hvordan dette skaper en palindromlignende struktur.

5.3 הבל i Qoheleth og hvordan legge grunnlaget for å velge ut tekstutdrag til analyse

I denne oppgaven tar jeg utgangspunkt i **הבל** som Qoheleths nøkkelterm eller sentrale motiv og derfor vil dette ordet også legge grunnlaget for hvilke tekstutdrag det er mest fruktbart å basere min analyse på. Som nevnt er det 38 forekomstene av ordet i Qoheleth, spredd utover alle kapitlene, foruten i kapitel 10. Den starter verket i 1:2 og brukes i avslutningen (før epilogen) i 12:8, noe som indikerer at ordet danner en ramme for hele verket, eller *inclusio* som det også kalles. Strukturelt sett er det derimot vanskelig å danne seg en systematisk rekke ut av verkets bruk av ordet, ettersom spredningen av det viser en nokså ujevn hyppighet av forekomster i de forskjellige kapitlene. **הבל** forekommer slik i Qoheleth:

Kap. 1 - 6 ganger (hvorav 5 ganger alene i introduksjonen i 1:2),
kap. 2 - 8 ganger, kap. 3 - 1 gang, kap. 4 - 4 ganger, kap. 5 - 2 ganger, kap. 6 - 5 ganger,
kap. 7 - 2 ganger, kap. 8 - 3 ganger, kap. 9 - 2 ganger, kap. 10 - 0 ganger, kap. 11 - 2 ganger
og tilslutt: 3 ganger i 12:8.

Dette viser at godt over 2/3 deler (26 av 38) av alle forekomstene av **הבל** brukes i det som er bokens første ”halvdel” fra kapitel 1 til 6.

En annen ting som bør presiseres er at hvis man ser bak de 12 forekomstene fra kapitel 7 til

12, så forekommer bl.a. tre av disse i avslutningen i 12:8, det skal også legges til at tre forekomster figurer som adjektiv hvor de enten står med nominalsuffiksene: הַבִּלִּי i 9:9 eller הַבִּלִּי i 7:15. Disse tre siste eksemplene med nominalsuffiks, skiller seg ut fra det jeg har fremvist som den ”typiske bruken” man ofte ser anvendt ellers i verket, i form av nominalsetninger som f. eks גַּם זֶה הַבִּלִּי 2:1, 23, 5:9 m.fl. For meg viser dette at Qoheleth ikke er verken symmetrisk eller tenderer mot en lineær eller systematisk oppbygning rundt bruken av הַבִּלִּי. Jeg kan ikke finne belegg for at Qoheleth legger frem argumenter som ”perler på en snor” for så å feste på en הַבִּלִּי konklusjon. Derfor mener eg at det kanskje må ytterligere termer til for å kunne få et bedre overblikk.

5.3.1 Forsøk I: Utgangspunkt i termer fra 1:3

הַבִּלִּי er ikke det eneste ordet som Qoheleth bruker relativt hyppig og i gjentakende vendinger. Det er en god del andre termer som virker å være relatert til bruken av הַבִּלִּי og som det slik sett fremstår som nødvendige å kartlegge mer inngående. Uproblematisk har det ikke vært. Hva skal man ta utgangspunkt i? Og hvilke termer skal man velge bort? Murphy har f. eks opplistet det han mener er 28 gjentakende favorittord i Qoheleth.²⁰⁷ I første rekke falt jeg ned på å ta utgangspunkt i 1:3, et rent logisk grep, da jeg betrakter dette som en vital del av bokens ”forord” så å si, hvor forfatteren stiller det som trolig er verkets mest sentrale problemstilling:

1:3 מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמל תחת השמש

”Hva har mennesket igjen for sitt strev, av alt de sliter med under solen (1978)”.

Det er fire termer eller begrep som jeg vil vektlegge i denne passasjen: יתרון, אדם, עמל og עמל תחת השמש²⁰⁸. De to termene som øyeblikkelig fremsto som spesielle var יתרון og עמל. Mest av alt, fordi begge er termer som kan fremme to eller flere forskjellige

²⁰⁷ Murphy 1992, s. xxix-xxx.

²⁰⁸ Se f. eks Seow 1997, s. 103-106. Hvor han lister opp disse fire ordene fra 1:3 og gir de en gjennomgang.

perspektiver/betydninger akkurat som med nøkkelordet הבל.

Lettere sagt, de bærer i seg en dualitet som forfatteren kanskje bevisst har valgt å spille på.

יתרון kan enten brukes som fordel, i en komparativ bruk hvor man sammenligner to fenomener der den ene viser deg overlegen den andre, men ordet kan også vise til ”gevinst/vinning” i en mer økonomisk forståelse, i form av avkastning eller som netto om én vil.²⁰⁹

עמל har også en dobbelthet, da den på en side kan henspille på strev eller slit, i form av å overgjøre eller prøve for hardt mens på den andre siden kan det brukes som henspilling på de materielle fruktene som kan komme av disse aktivitetene, mer konsist i form av formue.²¹⁰

Av de andre termene fra 1:3 fremsto אדם (mennesket) som ”subjektet” eller forskningsobjektet som Qoheleth baserer sine erfaringer og observasjoner på, mens תחת השמש (under solen) er settingen eller scenen alt utspiller seg på/under.

Begge disse er gjentakende ord og uttrykk som går igjen i Qoheleth, ofte i samme utsagn eller vers.

Ved denne enkle tilnærmingen, ved å se om הבל figurete med minst et av de fire overnevnte termene eller uttrykkene, fikk jeg følgende vers/seksjoner som treff:

1:14 (תחת השמש); 2:11 (עמל + יתרון + תחת השמש); 2:17 (תחת השמש); 2:19 (תחת + עמל); 2:21 (השמש + עמל); 2:26 (אדם + עמל); 3:19 (אדם); 4:4 (עמל); 4:7-8 (עמל + תחת השמש); 6:12 (תחת השמש + עמל); 8:14-15 (עמל + אדם + תחת השמש); 9:9 (עמל + תחת השמש + אדם).

Resultatet viser også her til en ganske skjev fordeling av forekomster og den står ikke overraskende, i stor grad tråd med fordelingen av הבל i hele verket. Igjen er det altså kapittel 2 som er dominerende, med hele 5 av 12 identifiserte vers hvor de utvalgte ordene fra 1:3 blir stilt i relasjon til הבל, og i 4 av 5 tilfeller med flere en et ord. Konklusjonen er at dette forsøket ble for tamt, derfor burde jeg prøve en ny og videre tilnærming for å kunne få en større perspektiv.

²⁰⁹ T. Kronholm, יתר *Theological Dictionary of the Old Testament* volum VI, Ed. By G.Johannes Botterweck & Helmer Ringgren, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 1978 (1988), s. 489-490.

²¹⁰ Crenshaw 1987, s. 60.

5.3.2 Forsøk II: 1:3 + synonymer og antonymer til הבל, og karakteristikkene רע og טוב

Jeg prøvde også ut en kombinasjon, som innebar overnevnte ord fra 1:3, samtidig som jeg la til alle synonymer (נפש og רוח) og symbolske antonymer (f. eks מלא og שבע) jeg identifiserte i Qoheleth i det forrige kapitelet, samt de to motstridende karakteristikkene רע (god) og רע (dårlig). For å avgrense søket, begrenset jeg resultatene til å innbefatte vers som inneholdt minst en forekomst av fire eller flere forskjellige ord, samtidig som jeg også var åpen for å inkludere vers hvor הבל ikke behøvde å utgjøre et av disse fire forskjellige ordene.

Dette gav følgende treff (*med vers uten הבל i kursiv*):

2:11 (6 treff: הבל + רעות רוח, תחת השמש, יתרון og עמל x 2);

2:17 (4 treff: הבל + רעות רוח, תחת השמש, רע);

2:21 (6 treff: הבל, רע, עמל x 2 og אדם x 2);

2:24 *uten הבל* (5 treff: טוב x 2, אדם, נפש og עמל);

2:26 (5 treff: הבל + רעות רוח, טוב x 2, אדם);

3:19 (5 treff: הבל, רוח, אדם x 2 og אֵין, har også מותר som er synonym til יתרון);

4:6 *uten הבל* (5 treff: רעות רוח, טוב, עמל og מלא x 2);

4:8 (7 treff: הבל, רע, טוב, נפש, עמל x 2 og שבע);

6:7 *uten הבל* (4 treff: נפש, עמל, אדם og מלא, har også יותר som er synonym til יתרון);

6:9 (4 treff: הבל + רעות רוח, טוב og נפש);

6:12 (5 treff: הבל, תחת השמש, טוב og אדם x 2)

8:15 *uten הבל* (5 treff: תחת השמש x 2, טוב, עמל og אדם);

9:3 *uten הבל* (5 treff: תחת השמש, רע x 2, אדם og מלא);

9:9 (kun 3 forskjellige ord, men derimot 6 treff: x 2 av הבל, תחת השמש og עמל).

Som man kan se er det en ting som er likt med begge oversiktene fra forsøk I og II.

For det første fremstår Kapittel 2 som en ganske intense seksjon når det kommer til

forekomster av de utvalgte termene til forsøkene. Begge viser i neste rekke to treff i kapitel 4, mens forsøk II, intensiverer kapitel 6 med tre treff og til dels kapitel 9 med to treff. Det er spesielt to områder inne i overnevnte kapitler som er veldig intense. Den ene er 2:17-2:26, hvor bl.a. הבל forekommer 5 ganger, 2 ganger med רעות רוח og en gang med ורעה רבה "en stor ulykke". Videre har man lokalisert i 2:17-23, hele 10 forekomster av עמל, 4 av אדם, 4 vers med תחת השמש, samt en ekstra forekomst av רע. Av ord som ikke ble regnet med i beregningen over, men som forekommer hyppig ellers i kapitlet, finner man חכמה "visdom" 4 ganger og לב "hjerte/sinn" 3 ganger. Et skifte i fokus og karakteristikk skjer i 2:24-26. Plutselig blir טוב anvendt fire ganger, etter å ha vært fraværende siden 2:3. Man får bokens første forekomst av נפש og ordet אדם blir brukt to ganger, akkompagnert med bokens første forekomster av ordet: האלהים "guden". Totalt sett er det følgende ord som stikker seg ut som mest brukt i hele kapitel 2: עמל "slit/streve" 15 ganger (6 ganger som verb, 9 ganger som nomen), חכמה/חכם "visdom/vismann" 12 ganger, עשה "å gjøre/arbeide" 12 ganger og לב "hjerte/sinn" 10 ganger (hvorav 8 ganger står med pronominalsuffiks i 1. person entall). Til slutt kan det nevnes at de 6 ordene Murphy identifiserer som en del av budskapet i Qoheleth, dvs. הבל, יתרון, חלק (del/belønning), עמל, שמחה (glede) og חכמה²¹¹, har kun to kapitler i hele boken, i kapitel 2 og 9 hvor alle disse ordene forekommer minst en gang. I kapitel 2 forekommer samtlige sågar minst to ganger.²¹² Dette bidrar til å forsterke inntrykket om at gjentakende og viktige nøkkeluttrykk man kan tenke seg å ta utgangspunkt i, uansett vil være til stede et eller annet sted i kapitel 2, noe som forsterker antagelsen om at dette trolig er det mest intense partiet i hele boken.

De neste gangene man finner igjen mottoet הבל ורעות רוח og for øvrig også et utsagn hvor הבל blir parett opp med רע, er i kapitel 4. Dette kapitlet har sin mest intense del i 4:4-9 med 3 forekomster av הבל, 2 forekomster av רעות רוח, en הבל וענין רע הוא "tomhet og ondt slit", 5 forekomster av עמל, 4 forekomster av טוב, bokens neste forekomst av נפש siden overnevnte 2:24, en אדם, samt en forekomst av det symbolske antonymet שבע i uttrykket "mette av

²¹¹ Murphy 1992, s. lviii-lxiv.

²¹² Kun en variant av שמחה (glede) finne i kapitel 9 (i 9:7), se for øvrig Murphy 1992, s. lx.

rikdom” i 4:8. Det skal nevnes at 4:8 er det mest intense verset i hele Qoheleth med de aktuelle ordene i forsøkene, da det har hele 7 treff med 6 forskjellige ord. Spannende er det også å merke seg hvilke ord som er der, ettersom man finner både motsetningene רע og טוב, hvor הבל blir direkte knyttet til sistnevnte, samtidig som man har et synonym til betydningen pust i נפש, som igjen står i relasjon til et symbolsk antonym til tomhetskonnotasjonen til הבל i ordet שבע. I kapitel 4 som helhet er det i mindre grad ord som stikker seg voldsomt ut slik som tilfellet var i kapitel 2, allikevel kan det nevnes at ordet טוב forekommer 6 ganger, mens f. eks עמל har 5 forekomster.

I Kapittel 6 er intensitetsnivået noe lavere enn det man finner i kapitel 2 og 4, men det er allikevel en slags jevn spredning av utvalgt ord i dette kapitelet. Fra vers 1 til 4 har man f. eks både 2 forekomster av ord som הבל, נפש, רע og טוב.

6:2 fremstår som et naturlig fokus i begynnelsen av kapitelet, ettersom som det ender med uttrykket: הבל וחלי רע הוא ”meningsløst, bittert og vondt”. I 6:3 ser man nok en gang at נפש blir satt i relasjon til et symbolsk antonym til tomhet, i form av å være tilfredstilt eller mett i שבע, det samme skjer igjen i 6:7, bare at denne gangen blir נפש satt i relasjon til ordet מלא.

I 6:9 opplever man for eneste gang at både הבל ורעות רוח står i samme utsagn eller vers som נפש. Det vil faktisk si, at man har 3 ord som deler betydningen pust i et og samme vers i 6:9. Ekstra spesielt med tanke på at en rekke ser dette som bokens naturlige midtpunkt.²¹³ Det virker som kapitelets mest vanlige ord er אדם, med 6 forekomster (hvorav 4 er lokalisert i 6:10-12), tett fulgt av הבל og טוב med 5 forekomster hver.

5.3.3 Forsøk III: Hyppighet av ord relatert til spørreordet מה og nektelsen אין

Det siste forsøket var å se på bruken av typiske spørreord מה (hva, hvilken), eventuelt למה (hvorfor), samt ordet som ofte anvendes som en nektelse אין (ikke, intet), for deretter å se hvilke ord som fulgte rett etter disse. Kunne jeg ved hjelp av disse to ordene, finne visse tendenser til gjentakende spørresetninger eller retoriske spørsmål og/eller gjentakende

²¹³ Se strukturoppsettet til f.eks A. Wright, L. Perdue, R. Murphy m.fl.

nektelser? Kanskje også nektelser som muligens kunne betraktes som svar, resultat eller konkluderende utsagn? Jeg fant følgende gjentakende bruk (dvs. to eller flere treff) av ord paret med spørreordet **מה**:

מה יתרון (hva har man igjen/hvilken fordel/gevinst) 3 ganger: 1:3; 3:9 og 5:15

מה יותר (hvilket fortrinn/hvilket gagn) 2 ganger: 6:8 og 6:11.

מה שהיה (Det som skjedde/var²¹⁴) 4 ganger: 1:9; 3:15; 6:10 og 7:24

מה שיהיה (Hva som vil skje²¹⁵) 3 ganger: 3:22; 8:7; og 10:14, samt den lignende:

מה יהיה (Hva vil skje/komme) 2 ganger: 6:12 og 11:2 **מה היה** (hva var) 1 gang i 7:10)

מה עשה²¹⁶ (å gjøre/utføre) 3 ganger: 1:9; 2:2 og 8:4

Går man videre til gjentakende bruk av **אין** med et annet ord fant jeg følgende treff:

אין טוב (intet bedre) 4 ganger: i 2:24; 3:12; 3:22 og 8:15

אין יודע²¹⁷ (ingen viten/kunnskap) 4 ganger: i 8:7; 9:1; 9:10 og 11:5

אין קץ (ingen ende) 3 ganger: i 4:7; 4:16 og 12:12

אין יתרון (ingenting igjen/ingen gevinst) 2 ganger: 2:11 og 10:11

אין זכרון (ingen erindring/minne): 2 ganger: 1:11 og 2:16

אין להם מנחם (ingen trøst for dem): 2 ganger: begge i 4:1

²¹⁴ KJV: "What has been//whatever exists" A. Schoor mener bruken i 1:9, 3:15 og muligens 6:10 peker mer i retning av en dynamisk bruk: "What happens" i stedet for "What is". 7:24 finner han som mer filosofisk av karakter og at det derfor refererer til "existence".

A. Schoor (ed.), *Qoheleth in the Context of Wisdom*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium (BETL) 136, Leuven, Leuven University Press 1998, s. 23.

²¹⁵ No 78/85 oversettelsen varierer: "det som siden skal komme" (3:22), "hvordan det vil gå" (8:7), "hva som vil komme" (10:14)

²¹⁶ Her tar jeg utgangspunkt i verbalstammen **עשה**, dvs. alle forekomster uansett verbform eller person.

²¹⁷ Både med og uten nominalsuffiks **אֵינְנוּ** (8:7), **אֵין** (9:1 og 9:10) og **אֵינְךָ** (11:5)

Verbstammen היה forekommer altså hele 10 ganger sammen med spørre ordet מה.

Det er ikke noe uvanlig eller spesielt over det, da denne verbalstammen er særdeles vanlig i GT²¹⁸, akkurat som det er vanlig å bruke det norske ”å være” eller det engelske ”to be”.

Allikevel er det interessant å merke seg er i hvilke sammenhenger, det bli brukt. Utrykket מה שהיה virker ganske spesielt sett i lys av konteksten det står i. For eksempel får man et inntrykk av at temaet fra 1:9: ”Det som var, vil alltid være, og det som skjedde skal atter skje. Det fins ikke (אין) noe nytt under solen”²¹⁹, også går igjen i andre ordlag andre steder i

Qoheleth. Spesielt påfallende er likheten med 3:15: ”Det som er, har en gang vært, og det som hendte har hendt før”²²⁰. Man kan også spørre om ikke det er noen lunde den samme ideen som viser seg igjen i 6:10: ”Alt som er til er nevnt ved navn for lenge siden.”²²¹ Slik sett kan det virke som Qoheleth legger frem et tema eller en ide i 1:9 for så å hente det frem på senere punkter. 1:9 utgjør en del av det man anser som et introduksjonsdikt om naturens kretsløp (1:4-11). Kan det være at Qoheleth prøver å sette standarden for bokens fremgang i dette diktet (og det i 3:1-8 om tid) ved å vise til at hans observasjoner (ראיתי), tankene i hans sinn (לב) og den videre diskursen og fremleggelsen beveger seg i sykliske vendinger, med stadige gjentakelser og vekslinger mellom ytterpunkter?

Det kunne være interessant å sammenligne med enkelte av gjentakelsene som skjer der אין følges av et bestemt ord. I to av de fire overnevnte versene hvor אין settes sammen med יודע (vite), får man betraktninger om menneskets manglende viten om gangen i fremtiden. I 8:7 står det: ”Ingen vet hva som skal hende?”²²² og en lignende uttalelse følger opp i 9:1: ”Ingen mennesker kan vite noe om alt det som ligger foran dem”.²²³ I samme ånd, blir det nærliggende å se på de to forekomstene av אין זכרון i 1:11 og 2:16.

I 1:11 lyder det: ”Ingen tenker på slekter som var; og slekter som en gang kommer, vil heller ikke leve i minnet hos dem som siden skal følge.”²²⁴ I 2:16 kommer en sammenligning om

²¹⁸ 3.548 forekomster av stammen היה i GT. Even-Shoshan 1996, *Concordance*, s. 286-294.

²¹⁹ מה-שהיה הוא שיהיה ומה-שנעשה הוא שיעשה ואין כל-חדש תחת השמש

²²⁰ מה-שהיה כבר הוא ואשר להיות כבר היה

²²¹ מה-שהיה כבר נקרא שמו ונודע

²²² כי-איננו ידע מה-שיהיה

²²³ אין יודע האדם הכל לפניהם

²²⁴ אין זכרון לראשנים וגם לאחרנים שיהיו לא-יהיה להם זכרון עם שיהיו לאחרנה

stillingen etter døden: ”For minnet om den vise lever ikke lenger enn minnet om dåren.”²²⁵

Jeg oppfatter en vis sammenhengende relevans mellom delene her.

Man kan si at det fremsettes en ide om en syklisk tilstand eller hendelsesforløp i 1:9 og at denne videreutvikles med forrestillinger om at det er ingen erindring av det som har vært i 1:11 og at mennesket ikke er i stand til å vite noe om fremtiden i 9:1. Dette kan dermed indikere i sum at det eneste mennesket kan forholde seg til er sin egen nåtid, men at det i denne nåtiden ikke kan forvente å gjøre de helt store omskiftningene.

Med denne fremgangsmåten kan jeg også finne tråder tilbake til det jeg betrakter som bokens sentrale problemstilling i 1:3: ”Hva har mennesket igjen for sitt strev, av alt de sliter med under solen”²²⁶ I 3:9 dukker det opp på nytt i litt andre ordlag: ”Hva har den som arbeider, igjen for alt sitt strev?”²²⁷ Og igjen, i mer retoriske ordlag i 5:15: ”Nøyaktig som han kom, må han gå herfra. Hva har han da igjen for sitt strev og sitt jag etter vind?”²²⁸

I kapitel 6 finner man også to forekomster av det tilsvarende ordet יתור, som enkelt sagt betyr fortrinn eller gagn. I 6:8 spør han: ”Hvilket fortrinn har den vise fremfor dåren?”, uten at det ser ut som han svarer på det i det påfølgende verset.²²⁹ Derimot kan man finne observasjoner vedrørende dette, på andre steder i boken som f. eks i 2:13²³⁰ hvor det blir påpekt at visdom har יתרון i forhold til dårskap, samt versene mellom 7:4-14 hvor han har skrevet ned en lengre seksjon der han sammenligner forhold hos den vise og dåren, gjennom en rekke טוב utsagn.

Det andre stedet hvor man finner מה יתר er i 6:11: ”For jo flere ord, dess større tomhet! Hva gagn har mennesket av det?”²³¹ I kjølvannet i 6:12 følger en rekke oppsummeringer som også går igjen som ”Hva er det beste for mennesket” og ”Hvem kan fortelle menneskene hva som vil skje etter dem under solen.”

Ved to anledninger i 2:11 og 10:11 blir noe betraktet som אין יתרון.

I 10:11: Virker det mer som usagnet danner grunnlag for en ironisering, hvor han spør retorisk

²²⁵ כי אין זכרון לחכם עם-הכסיל לעולם

²²⁶ מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמל תחת השמש

²²⁷ מה יתרון העושה באשר הוא עמל

²²⁸ כל-עמת שבא בן ילך ומה-יתרון לו שיעמל לרוח

²²⁹ כי מה-יותר לחכם מן-הכסיל

²³⁰ שיש יתרון לחכמה מן-הסכלות

²³¹ כי יש-דברים הרבה מרבים הבל מה-יתר לאדם

hva gagn en mann har av sine kunster dersom han ikke får mulighet til å bruke dem. Mens 2:11 fremstår som heller symptomatisk og bærende for boken, hvor hyppigheten av nøkkeltermer kan tyde på at det er en ganske viktig passasje som tar opp et svært sentralt tema. Rett før, i 2:10 har Qoheleth fremhevet at han har fått חלק (belønning, del) for sitt עמל (strev), men fortsetter i 2:11 med å si at alt dette slitet var: הבל ורעות רוח (tomhet og jag etter vind) og at det er:

אין יתרון תחת השמש (Det er ingenting å vinne under solen). 2:10-11 står som et ganske godt eksempel på hvorfor mange av Qoheleths betraktninger oppfattes som motstridende.

Som man kan se etter dette tredje forsøket, så er det ikke bare ord eller termer som gjentar seg, men også noen spørreutsagn eller nektelser. De mest gjentakende strofer ble identifisert som ”Hva skal komme/skjer/skjedde” osv. ”Hvilken fordel”, ”ingenting bedre” og ”ingen viten”. Det som var mest interessant i denne sammenheng er å se hvordan flere av disse identifiserte uttrykkene til sammen bidro til å utvikle ide om enkelte hendelsesforløper rundt mennesket. Fra å ikke huske (אין זכרון) fortiden, til å ikke kunne vite (אין ידע) hva som skjedde (מה שהיה), eller vil komme (מה יהיה).

5.4 Spørsmålet om Litterær anatomi

Et gjennomgående spørsmål mange fortolkere av Qoheleth har stilt seg, er hvorvidt boken er forfattet av en eller flere forfattere, eller om det har gjennomgått editeringer og i så fall, hvor mange. Det er spesielt to faktorer som har gitt grobunn til dette i følge R. Murphy.

Den første er bokens siste del i 12:9-14, som ofte blir kalt eller referert til som ”epilogen”. Qoheleth blir der omtalt i en ”distansert” tredje person, mens det i store deler av boken blir fremlagt gjennom betraktningene til et ”personlig” første person, dvs. jeg perspektiv.

R. Murphy bemerker at denne epilogen kommer rett etter superlativet: הבל הבלים ”vanity of vanities” i 12:8, som dermed danner en *inclusio* med 1:2. Han hevder at denne ”innpakningen”, dvs 1:1-2 og 12:8 kan være lagt til, siden dette superlativet ikke figurerer andre steder i Qoheleth.²³² Han er også åpen for at 7:27²³³ er enda en slik bemerkning,

²³² Murphy 1992, s. xxxiii.

²³³ ראה זה מצאתי אמרה קהלת ”Se dette fant jeg, sier Qoheleth” (No 78/85)

ettersom det ville være uvanlig for Qoheleth og omtales seg selv i tredje person.²³⁴

Det andre problemet, er at det angivelig finnes ”utjevninger” og innskytelser i teksten, ”som formodentlig ikke kunne vært skrevet av Qoheleth”.²³⁵ Tilstedeværelsen av flere problematiske motsetninger som er lokalisert om hverandre i teksten, har gjort at enkelte fortolkere har konkludert med at boken må inneholde flere hender eller stemmer.

Murphy advarer derimot, mot mer ekstreme varianter av en slik tilnærming hvor man gjenkjenner flere forskjellige redaktører i teksten, som har glattet over den opprinnelige, ”eksplosive” Qoheleth så og si. Han mener at mange fortolkere tar med seg en fordom på hva som innebærer Qoheleths tanker og at det hovedsakelig er fortolkningene av teksten som er mer motstridende, enn hva selve teksten er.²³⁶

En som har tatt en moderat tilnærming til problemet og anerkjenner flere stemmer i Qoheleth er T. A. Perry. Han mener at verket er en litterær dialog mellom to forskjellige aktører, som igjen skaper disse motsetningene som preger boken. Den ene aktøren identifiserer han som K for ”Kohelet”, en mann av erfaring ”som har samlet inn” forskjellig typer meninger og visdom, mens den andre er den mer fromme, den troende P ”Saksutrederen” som legger til sine kritiske betraktninger til K sine utsagn.²³⁷ Jeg finner Perrys forsøk spennende, men også til tider overdrevent og tilgjort. Til eksempel setter Perry opp vers 1:8-10 slik²³⁸:

K: ”Alle ting er trette...

P: ”...ting som en person kan si.”

K: ”Øyet blir ikke mett av å se.”

P: ”Eller øret som aldri får nok av å høre.”

K: ”Det som skal bli har allerede vært, og enhver handling er dømt til å bli repetert.

P: ”Men er det intet nytt under solen?

Det må da være noe som en kan si: ”se, dette er nytt...”

K: ”Det har allerede skjedd i tiden forut for oss.”²³⁹

Som man kan se av 1:8, så splitter han opp enkle vers eller utsagn i to deler, for at dialogen på best mulig måte skal passe inn i de premissene som han har satt for de to aktørene. For meg

²³⁴ Murphy 1992, s. 76.

²³⁵ Ibid, s. xxxiii.

²³⁶ Ibid

²³⁷ ”Presenter” T. A. Perry, *Dialogues with Kohelet – The book of Ecclesiastes, Translation and commentary*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania 1993, s. ix-x.

²³⁸ Siden jeg oversetter fra engelsk, vil jeg bruke uttrykkene fra No 78/85, men inn i Perrys måte å formulere setningene på, for å vise til hvordan han gjengir den dialogiske fremtoningen.

²³⁹ T. A. Perry 1993, *Dialogues with Kohelet*, s. 58.

blir en slik tilnærming som eksempelet over veldig rotete og lite tilfredsstillende, selv om Perry ved enkelte andre anledninger klarer å dele og skape flyt til denne dialogen på en god måte. Derfor spør jeg om det kanskje ikke er mer fruktbart å identifisere forskjellige stemmer i Qoheleth fremfor å operere med to mer stiliserte aktører? Og i stedet for å tenke at dette er redaksjonelle innskytelser for å glatte over eksplosive utsagn, hva om boken representerer flere ”stemmer” eller tradisjoner inne i en person, som så å si diskuterer med seg selv. Men, så er jo spørsmålet hvordan kan man finne forskjellige stemmer?

En ting er grepet med hvordan det veksles mellom en fremleggelse i førstepersons eller tredjepersonsperspektiv gjennom så og si hele boken. Det vil si at man kan i løpet av et vers eller i en litt større seksjon kan ha verbformer, pronomen og preposisjoner som står i førsteperson eller med førstepersonsuffikser på den ene siden, for deretter å skifte om og omtale forhold i 3 person og i noen henseender i andreperson (eller imperativ). Dette er ikke uvanlig, og forekommet bl.a. i Jobs bok, men man kan allikevel spørre seg om ikke det bidrar til en intensivert effekt av visse seksjoner.

Et godt eksempel på slik variert bruk er kapittel 5:

I vers 1-7a[2-8] fremlegges råd i imperativform eller i andrepersonsform som f. eks: ”La ikke munnen føre over deg” (5:5[6]), mens fra vers 7b-11[8-12] omtales hovedsakelig styresett og rikdom i tredjeperson som f. eks. ”Den som er glad i penger får aldri nok av dem”.

I 5:12[13] kommer kapitelets første forekomst av en fremleggelse i førsteperson, med utsagnet: ”Det er noe sørgelig og vondt (יש רעה חולה) som *jeg har sett* (ראיתי) under solen”, for deretter i kjølvannet av dette utsagnet, i 5:13-16[14-17] å ramse opp et par ulykksalige forhold vedrørende tap av rikdom. 5:13-16[14-17] foregår i tredjeperson. Så, fra og med 5:17[18] skiftes fokuset med en ny førstepersons uttalelse: ”Hør nå hva *jeg har funnet* (ראיתי):

Det beste (טוב) et menneske kan gjøre, er å spise og drikke og ha det godt (טובה) midt i alt strev og slit under den korte tiden Gud lar det leve.” Denne heller positive vinklingen, med fokus på Guds gaver (dvs. i tredjeperson) vedvarer helt frem til 6:1, hvor et nytt ”jeg så/har sett uttalelse” skaper et nytt brudd med et motsatt fokus. ”En ulykke (רעה) har jeg sett under solen, den hviler tungt på menneskene.”

Eksemplene fra 5:12[13] til 6:1 viser at førstepersonsbetraktningene, som hver gang starter

med **ראיתי** ”jeg har sett/funnet” skaper et skifte i perspektiv mellom en heller negativ fremstilling, ofte ved bruk av karakteristikken **רע**, for så å skifte til et mer generelt positivt fokus ved bruk av motsatsen **טוב**. Slik veksler disse karakteristikkene om hverandre mellom ”godt” og ”dårlig” og bidrar til å tydeliggjøre en balansering mellom motsetningsforhold. Dette er noe av det samme forholdet Leland Ryken har identifisert og som han mener er det underliggende dialektiske prinsipp som går gjennom boken. Han mener at kontraster eller motsetninger er det som organiserer boken, i en bevegelse mellom positive og negative temaer.²⁴⁰ Det som skiller det positive fra de negative er at de positive seksjonene har et fokus på Gud, hans gaver, Gud gir glede i hjertet osv., dvs. de fronter et livssyn hvor meningen er relatert til Guds nærvær i menneskers liv, mens de negative fremsetter hvordan mennesket nektes glede i livet, fordi det higer etter å oppnå mer enn det som er mulig. Ryken kaller disse to betraktningene for det lille og det store temaet, fordi det positive budskapet er vesentlig kortere enn de negative. Han mener også at det lille temaet representerer Qoheleths nåværende innstilling, mens de negative representerer hans gagnløse aktiviteter og søken etter lykke fra fortiden.²⁴¹

I forlengelsen av Rykens identifisering av to budskap, et lite positivt og et mer omfattende negativt, kan det være verdt å vise til Ethan Dor-Shavs forslag til fremdrift og utvikling i Qoheleth, som han presenterer i sin artikkel ”Ecclesiastes, Fleeting and Timeless Part II”²⁴² Han ser at boken og bruken av **הבל** hovedsaklig gjennomgår tre faser.

Først har man det han kaller ”den innledende fase”, som starter fra 1:12 og varer helt til 6:3. Denne fasen kjennetegnes av Qoheleths frustrasjoner over alt det flyktige i livet og er en tydelig negativ seksjon. Den neste fasen kaller han ”bifall” og den starter fra og med 6:4 og varer til og med kapittel 7. Der begynner Qoheleth å se de flyktige i eksistensen i et mer filosofisk lys og innser at det hele kanskje ikke er så ille som først antatt. I den siste delen som omhandler bokens fire siste kapitler, har det hele blitt snudd om og Qoheleth ser at livets flyktighet kan være en kilde for lykke og glede.²⁴³ Hvor den utbredte bruken av **הבל** i bokens

²⁴⁰ L. Ryken & T. Longman III (ed.), *A Complete Literary Guide to the Bible*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan 1993, s. 269.

²⁴¹ L. Ryken & T. Longman III (ed.) 1993, *A Complete Literary Guide to the Bible*, s. 270-71.

²⁴² E. Dor-Shav, *Ecclesiastes, Fleeting and Timeless: Part 2*, Jewish Bible Quarterly vol 37/1 (2009). (Jewish Bible Association. Jerusalem) s 17-23 Tilgjengelig fra:

http://jbq.jewishbible.org/assets/Uploads/371/371_dorshav2.pdf [26.04.10]

²⁴³ E. Dor Shav 2009, *Ecclesiastes, Fleeting and Timeless: Part 2*, ibid.

første del, ofte ble assosiert med tragedie og ondskap, er de få forekomstene som dukker opp i bokens siste del, tett knyttet opp til glede og fornøyelse.

Jeg mener å ha identifisert noe av de samme forholdene som Ryken og Dor-Shav gjennom studie av bruk av nøkkeltermer, kanskje aller mest gjennom Qoheleth's stadig gjentagende og vekslende bruk av karakteristikkene רַע og טוֹב. Jeg eksemplifiserte dette ved å kortfattet vise til utviklingen i kapittel 5, men denne vekslingen gjør seg fremtredende i mange andre deler av boken, kanskje aller mest i det Dor-Shav identifiserer som bokens første del.

Det kan være spennende å se om man finner denne vekslende bruken mellom רַע og טוֹב også når man tar fatt på tekstanalysen i neste kapittel. Kanskje også om det vil ha en effekt på fortolkningen av הַבֵּל, dersom det står i tett relasjon til et av disse to karakteristikkene i enkelte vers eller seksjoner av boken?

5.5 Oppsummering

Det virker vanskelig å finne en struktur i Qoheleth, for selv om forslagene som har blitt fremstilt fra fremlagte forskere bidrar til spennende innfallsvinkler, er det ingen av de som virker fullstendig tilfredsstillende. Sett ut i fra enkelte av de forelagte forskernes forslag til struktur og mine egne forsøk på å identifisere intense og rolige partier gjennom å kartlegge omfanget og bruken av nøkkeltermer, kan det sies at הַבֵּל syntes å plassere seg ganske sentralt i bokens litterære univers.

Det eksistensielle kommer også helt klart frem. Den bekrefter at Qoheleth synes å ha en eksistensiell progresjon eller program i boken, hovedsaklig ved å veksle mellom eller sette to (eller flere) perspektiver opp i mot hverandre. Man kan enten se dette som en dialog mellom aktører, eller som stemmer som ønsker å formidle to forskjellige livsanskuelser.

I utgangspunktet fremstår en som mer positiv og en som mer negativ.

6.0 Tekstanalyser: **הבל** i kontekst

Jeg har kartlagt **הבל** sin etymologi, semantikk i bibellitteraturen, forhold til synonyme og antonyme uttrykk og identifisert områder i Qoheleth hvor disse står sammen.

Det neste steget er å gå inn i deler eller utdrag av teksten og se i hvilken kontekst begrepet blir brukt, for deretter å kunne kartlegge den beste oversettelsen i Qoheleth.

For min del er det spennende å se hvorvidt jeg kan påvise en forskjell i den ganske omfattende bruken i bokens første del, kontra en i bokens aller siste kapitler.

6.1 Tekstanalyse 1: Søken etter det som er godt: Qoheleth 2:1-26

I kapitelet om Struktur og anatomi påpekte jeg at kapitel 2 var det mest intense partiet i Qoheleth når det kom til bruk av bokens mange nøkkeltermer, kanskje mest påfallende var de mange **הבל**-bedømmelsene som preget kapitelet, noe som utgjorde det største antallet i hele Qoheleth. Det er også andre faktorer som gjør kapitel 2 høyinteressant. Christianson har utført et studie hvor han har telt alle forekomstene av alle førstepersonsformer eller uttrykk i Qoheleth etter forekomster i hvert kapitel. Førstepersonsformer eller uttrykk innebærer enten nomen (samt pronomen og preposisjoner) med førsteperson pronominalsuffiks, verb som står i førsteperson, samt forekomster av ordet **אני**. Christianson har funnet over 80 tilfeller i kapitel 2. Dette utgjør med soleklar margin den tetteste samlingen av førstepersonsformer og uttrykk i hele boken. Til sammenligning kan det nevnes at kapitel 8, som er det kapitelet med nest flest forekomster, står med litt over 40 tilfeller.²⁴⁴ Det er spesielt et slikt uttrykk, som ofte står med førstepersonsuffiks jeg vil kommentere før jeg tar fatt på analysen, nemlig bruken av ordet **לב** i formen **לבי**.

Ordet **לב** betyr konkret ”hjerte”, men siden hjertet er på innsiden og ”skjult” inne i kroppen er det i et antropologisk henseende å forstå som et bilde på menneskets indre kraftsenter, både som kilden til tankevirksomhet (forstand eller sinn) eller vilje, og for verdiorientering i

²⁴⁴ Christianson 1998 s 41.

forhold til moralsk livsførsel og for menneskets følelser, gode så vel som onde.²⁴⁵ Ordet er også viktig fordi det står i tett relasjon til uttrykkene *רוח* og *נפש* som betegnelser på antropologiske bestanddeler i mennesket og disse overlapper gjerne med hverandre og kan dele visse betydninger.²⁴⁶ *לב* forekommer totalt 42 ganger i hele Qoheleth, hvorav 18 står med førstepersonsuffiks, dvs. som *לבי*. Verdt å merke seg er at 12 av disse 18 forekomstene med førstepersonsuffiks forekommer fra 1:13-2:20. I kapitel 2 forekommer formen *לבי* hele 8 ganger, hvor det brukes stort sett i betydningen ”sinn”, for å henvise til refleksjoner Qoheleth har gjort seg vedrørende de forrestillinger, erfaringer og observasjoner som har blitt gjort underveis eller etter omtalte forhold. Jeg vil anta at denne bruken av førsteperson og spesielt av uttrykket *לבי* i kapitel 2 har betydning. Qoheleth lar oss låne hans øyne, vi ser det han ser, gjennom hans oppfattelse, og slik sett bidrar dette litterære grepet til en intensivering av de eksistensielle spørsmål. Den impliserte leseren blir med på en pedagogisk prosess, da vedkommende blir invitert med på en modningsprosess som vi enten ender med å identifisere oss med eller ta avstand fra.

Det er vanskelig å velge ut en av de totalt åtte *הבל*-bedømmelsene som kommer i løpet av kapitlet for så å fremheve det spesifikt, kanskje mest av alt for det kan virke som de henger sammen i en meningsrekke, i det som utgjør den ganske intense delen fra 2:15-2:26. Jeg mener det er gode belegg for å se hele kapitel 2 som en sammenhengende enhet, gjerne i en forlengelse av de temaer som blir introdusert i 1:13-18.²⁴⁷ Rent tentativt, deler jeg derfor kapitel 2 inn slik:

²⁴⁵ Stordalen, T. : *Støv og livspust - Mennesket i Det gamle testamentet*. Universitetsforlaget AS: Oslo 1994 s 26-31.
Også B. D. & B. s 524-525.

²⁴⁶ F. eks kan både *לב* og *רוח* brukes til å betegne intelligens, som uttrykk for følelse og som moralsk totalbestemmelse. Stordalen 1994, s. 38-39.

²⁴⁷ Dette mener bl.a M. Fox. Han deler kapitel 2 inn i tre enheter: A. 2:1-11. *Pleasure and toil*; 2:12-17. *Wisdom and folly*. C. 2:18-26. *Toil and pleasure, wisdom and folly*., han presiserer at disse enhetene igjen står i kontinuitet til undersøkelsen som fremlegges i 1:13. Fox 1999, s. 174. Crenshaw ser f.eks 1:12-2:26 som en enhet som han kaller ”det kongelige eksperiment”. Crenshaw 1987, s. 48.

2:1: Søken etter det gode

2:1-3: Erfaringer gjort om det gode liv gjennom eksterne שמחות "fornøyer"er"

2:4-9: Erfaringer gjort om det gode liv gjennom מעשה "arbeid".

2:10-11 הכל הבל ורעות רוח Konklusjon på מעשה "arbeid".

2:12-15: Erfaringer gjort om det gode liv gjennom חכמה "visdom"

2:16-17 הכל הבל ורעות רוח Konklusjon på חכמה "visdom"

2:18-23: Sammenbrudd: הבל ורעה רבה "En stor ulykke"

2:24-26: Gjenopprettelse: "Det beste enn kan gjøre".

Dette å oppleve det gode (ראה טוב) i eksistensen i 2:1, mener jeg kan være det underliggende temaet som ligger til grunn i kapitel 2. Schoor hevder at טוב i Qoheleth har noen spesifikke betydninger som har en nøkkelfunksjon i boken. Han sier: "I sammenheng med Qoheleth's søken for vedvarende gevinst, har dette ordet en konnotasjon av "velgjørende, virksom, og varende verdi", f. eks. når det refererer til visdom."²⁴⁸ Videre presiserer han at når ordet står i substantiv, som det gjør i 2:1, betyr "de gode tingene i livet", eller "velstand"²⁴⁹.

Når det står som ראה טוב hvilket det gjør i 2:1 (samt relaterte utsagn i 2:24, 3:13, 5:17 og 6:6), betyr det å erfare eller oppleve det gode, noe parallellen שמחה også underbygger.²⁵⁰

Ut i fra Schoors betraktninger om at טוב i Qoheleth kan omtale ting med "vedvarende verdi", virker det ikke så fjernt å sammenligne det med funksjonen til nøkkelordet יתרון, sett i lys av mer spesifikke fortolkninger av det som "vedvarende gevinst"²⁵¹. Dermed kan det være mulig at det er forekommer vekslende bruk mellom טוב og יתרון som benevnelse på positive forhold i eksistensen, som aspekter på "opplevelsen av det gode."

Sett i lys av at disse uttrykkene brukes om hverandre som en positiv markør, ser man at følgende vers peker seg ut: 2:1, 2:3, 2:11, 2:13, 2:15(יותר) og 2:24. Og da kan man jo lure er

²⁴⁸ A. Schoors 1998, *Qoheleth in the Context of wisdom*, s. 33.

²⁴⁹ Ibid, s. 34.

²⁵⁰ Ibid, s. 35.

²⁵¹ Se f. eks. Fredericks 2010, s. 95.

det noe i disse versene som kan tilsi at Qoheleth svarer eller behandler noe som tilsvarer det ”å oppleve det gode” fra 2:1? Dette er en potensiell sammenheng det kan være greit å ha i mente når vi nå tar fatt på analysen.

6.1.1 Qoheleth 2:1-3 Erfaringer om שמחה

אמרתי אני בלבי לכה-נא אנסכה בשמחה וראה בטוב

והנה גם-הוא הבל:

”1 Jeg sa i mitt stille sinn:

Nå vil jeg prøve gleden og nyte det som er godt!

Men også dette var tomhet.” (No 78/85)

Det er enkelte grammatiske elementer i 2:1 jeg vil spesifisere nærmere og som det kan være greit å klarne ut, for å danne grunnlag for hva er det egentlig הבל utsagnet i denne setningen peker på. Det første problemet, er hva הוא skal peke på? הוא er hovedsakelig et personlig pronomen i tredjeperson entall, hankjønn: ”han”, mens היא utgjør hunkjønnsvarianten ”hun” (I oversettelse til norsk, kan begge bli omgjort til intetkjønnsbenevnelsen ”det”).²⁵² Det kan også brukes som et påpekende pronomen, i betydningen ”den/det”. Et annet påpekende pronomen som brukes svært hyppig i Qoheleth, i relasjon til הבל er זה ”det/dette”. Forskjellen mellom היא (som påpekende pronomen) og זה, er at זה kan brukes i flere kasus (nominativ, genitiv og akkusativ) og at de stort sett peker på en (ny) person eller ting som er tilstedeværende, mens הוא forekommer bare i nominativ og vil derfor alltid referere til noe som er nevnt forut for det, noe som allerede er kjent.²⁵³

Men, hva er det så הוא refererer til, som er blitt nevnt tidligere i dette verset?

Det første utsagnet i verset: אמרתי אני בלבי er fremlagt i førsteperson og lyder rett frem: ”Jeg

²⁵² BDB 2007, s. 214-215.

²⁵³ B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana 1990, s. 308-309. og W. Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar* (ed. Kautzsch, K., trans: Crowley A. E., Dover publications, New York 2006), s. 442.

har sagt i mitt hjerte”. ”Mitt hjerte” er nok ikke antesendenten eller referenten til **היא** i denne sammenhengen, for hvorfor skulle Qoheleth bedømme sitt hjerte i denne sammenhengen som **הבל**? Så følger utsagnet: **לכה-נא אנסכה בשמחה וראה בטוב**, hvor det skiftes om på både setningens person og modus. **לכה-נא** ”kom nå!” Er et imperativ, og gjengir man hele utsagnet rent bokstavlig, lyder det: ”Kom (nå)! La meg prøve deg (**אנסכה**) med glede (**בשמחה**) og se på godt (**וראה בטוב**)”.²⁵⁴

Det fremstår dermed tydelig at det er en av disse to faktorene (**אנסכה בשמחה** eller **וראה בטוב**), eller kanskje begge, (ettersom **ראה טוב** her er å oppleve/erfare det som er godt)²⁵⁵ som blir bedømt som **הבל**.

Betydningen av ordet **אנסכה** kan være problematisk. Det kan enten være utledet fra stammen **נסך** ”å helle ut”, eller fra stammen **נסה** som betyr ”å prøve” eller ”teste”.²⁵⁶ Seow mener at det betyr ”å prøve” og peker på at når **נסה** settes i sammenheng med ord som ”å se” (**ראה**), skal det bety ”å oppleve/erfare”.²⁵⁷ Jeg vil allikevel avvente litt med å utelukke ”å helle”, før jeg har tatt en liten kikk på bruken av **שמחה** ”glede/fornøyelse”.

Fox viser til to måter **שמחה** blir anvendt i Qoheleth. På den ene siden har man følelsen av glede og velbehag som enten kommer som et resultat av fornøyelige aktiviteter, eller i form av en indre tilstand, som gjennom visdom og kunnskap. Og på den andre siden har man midler som har til intensjon å skape fornøyelse, som piker vin og sang.²⁵⁸ Sett i lys av dette skillet, er det plausibelt at **אנסכה בשמחה** i 2:1 kan bety å ”helle i seg glede”, spesielt hvis man ser det i relasjon til det som står skrevet i vers 2:3: **תרתי בלבי למשוך ביין** - bokstavlig: ”jeg prøvde i mitt hjerte å øse”²⁵⁹ (meg) med vin”. Det er derfor ikke usannsynlig at

²⁵⁴ Se f. Eks. Murphy 1993, s. 16.

²⁵⁵ Se f.eks Seow 1997, ”to experience good = to live” s. 126, Fox 1999, ”experience enjoyment” s. 116, og ”experience the good” Fredericks 2010, s 84.

²⁵⁶ Finner begge i BDB 2007, s 650.

²⁵⁷ Seow 1997, s. 125-126. Han oversetter akkurat dette verset slik (s 118): ”I spoke with my heart: ”Come now, let me make you experience pleasure. And enjoy good! But that, too, is vanity.”

²⁵⁸ Fox 1999, s. 114.

²⁵⁹ **משך**: ”draw or drag” BDB, s. 604. *Draw* kan igjen oversettes med tømme eller øse på norsk.

å ”helle i seg glede” er en metaforisk henspilling på en ”ekstern שמחה” (som til eksempel vin). Man kan lure på om ikke ”å helle i seg glede” henviser til det å overdrive, å gjøre for mye av det gode, slik at det går fra kos til regelrett misbruk.

Så, er det å ראה טוב ”oppleve det gode”, שמחה ”fornøyelse”, eller kanskje begge som er הבל her? Jeg har allerede forklart min antagelse over, om at søken etter eller prosjektet om ראה טוב ”å oppleve/erfare det gode” kan være den røde tråden for hele kapitelet. Ser man i denne omgang kun på videre forekomster av ordet טוב, ser man hvordan lignende utsagn dukker opp i 2:3, hvor det sies at han valgte å holde seg til dårskap (men med visdommen i behold)²⁶⁰ ”inntil jeg fikk se hva som er best (טוב) for menneskene under himmelen den korte tiden livet varer” (No 78/85) og senere i 2:24, hvor verset introduseres med אי-טוב, noe som indikerer en uttalelse om *Carpe Diem* (dette kommer jeg tilbake til).

For meg virker det derfor litt rart å stemple ”opplevelser av det gode” som הבל allerede med engang i 2:1, for deretter å fortsette å plukke opp tråden både i kapitel 2 og senere gjennom boken. Jeg kan derimot ikke avvise at den muligheten forekommer heller. Men, sett i lys av forholdene som blir nevnt i 2:2-3a, mener jeg at גם-הוא הבל i 2:1 refererer til אנסכה בשמחה ”å prøve gleden”, nærmere bestemt ”eksterne gleder”, som vin og latter.²⁶¹

Deretter blir spørsmålet: Er disse eksterne fornøyselsene הבל fordi de er iboende ”tomme”, dvs. verdiløse eller gagnløse, er de ”flyktige” i den forstand at fornøyselsene de produserer er kortvarige, representerer de en form for ”bedrag”, eller er de irrasjonelle og absurd?

Alle disse gjengivelsene passer godt som beskrivelse for ”eksterne שמחות”.

Man kan si disse fornøyselsene (som rus) både er hule og overfladiske, uten noen form for substans. Man kan også si at de er av svært midlertidig karakter, mange ganger varer det jo alt for kort, noe alle som har vært med på festelige begivenheter kan skrive under på.

At det ligger en noe villedende og skuffende element over det er også velkjent, da det å ”feste

²⁶⁰ Murphy viser til at man vanligvis har forstått den delen i 2:3 som No 78/85 gjengir med ”men la forstanden styre meg visdom”, trolig er ment til å være et parentesutsagn. Murphy 1993, s. 16.

²⁶¹ Blir noen lunde i tråd med det Rashbams identifiserte som negativ og positiv שמחה i Qoheleth dette. Den negative var assosiert med hedonistiske gleder som ”latter” og ”vin”, den positive de gleder Gud skjenket én. S. Japhet & Salters, R. B. (ed), *The Commentary of R. Samuel Ben Meir (Rashbam) on Qoheleth*, The Magnes Press – Hebrew University, Jerusalem 1985, s. 64-65.

bort problemene” aldri har løst noe som helst. De er for så vidt også absurde i at de ikke tilfører mening og er i seg selv irrasjonell syssel.²⁶²

Disse ytre fornøyerer kan dermed i bunn og grunn karakteriseres som utilstrekkelige.

De mangler substans, de varer for kort, de virker bedre enn de egentlig er og de utgjør en irrasjonell side hos mennesket. Forekomsten av הבל i 2:1 går overens med alle foreslåtte konnotasjoner. Jeg vil påstå at 2:1, slik jeg nå har tolket forholdene som blir fremlagt i den, utgjør et tilfelle hvor det å velge ut en konkret betydning av הבל, svekker kraften i utsagnet, da det stenger ut den metaforiske rikdommen som ligger latent i bruken av הבל.

Som vi skal se videre, vil dette også prege flere forekomster i dette kapitelet, men kanskje aller mest når vi kommer til 9:9 i neste del (se under 9:9).

Det er ingen overraskelse at denne konklusjonen medd הבל kom såpass raskt og at emnet om å oppleve det gode ved å gi seg i kast med ytre fornøyerer blir viet liten plass, da det virker som Qoheleth var ”klar over utfallet” av dette forsøket allerede før det hadde startet.

Han går derfor over til å prøve andre anliggender i menneskelivet av langt større og mer omfattende proporsjoner, både i form av deres varighet, tilsynelatende meningsfullhet og forventede avkastning. Qoheleth skifter fokus over til å prøve å finne kilden til ”interne שמחות” for ראה טוב ”å oppleve det gode”. Først gjennom å utføre store bedrifter gjennom hardt arbeid (2:4-11), deretter ved å se på fruktene han har fått av å tilegne seg rikelig med visdom (2:12-17).

6.1.2 Qoheleth 2:4-11 ”Å finne det gode i det én gjør”

Qoh 2:4-9 er en narrativ fremleggelse i førsteperson, som beretter om hvilke store bedrifter Qoheleth utførte, hvilke rikdommer han tilegnet seg og hvor stor han ble.

Terje Stordalen har poengtert hvordan denne seksjonen kan være en allegori for Edens hage og hvordan kong ”Salomo-Qoheleth” skulle etterligne Adam før fallet. Forskjellen er at der Adam spiste av frukten fordi han ville bli like vis som Gud, innser Qoheleth at hans visdom ikke kan overgå de menneskelige begrensinger og holder seg derfor til den i sin søken.²⁶³

Perry ser også en parallell til Genesis, men spekulerer i om det ikke er en gjengivelse av

²⁶² Fox 1999, s. 38.

²⁶³ T. Stordalen, *Echoes of Eden – Genesis 2-3 and symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, Peeters, Leuven 2000, s. 404.

skapelsen, hvor Qoheleth uttrykker at han (mennesket) prøver å konkurrere mot Guds verker. Fortellingen kan dermed forstås som et slags opprør mot at Gud skaper ting uten å ha til hensikt at det skal vare, mens Qoheleth ønsker å lage noe som vil vedvare.²⁶⁴

Jeg syntes både Stordalen og Perry sine sammenligninger med Genesis er spennende og verdt å merke seg som mulige ”baktepper” for denne narrative fremleggelsen. Jeg vel derimot presisere at jeg i all enkelhet ser 2:4-9 som et eksempel på kanskje en overdreven måte for Qoheleth å kunne portrettere de mest ekstreme tilfellene av menneskets מעשה

”arbeid/gjøre mål”²⁶⁵, som dermed blir et kroneksempel på menneskets עמל ”strev eller slit”

for å karré seg opp og frem i eksistensen i håp om rikdom, ære og fornøyer.

De påfølgende utsagnene i 2:10-11 kan dermed oppfattes som en oppsummering og refleksjon på hva alle hans gjøremål medførte²⁶⁶:

10 וכל אשר שאלו עיני לא אצלתי מהם

לא-מנעתי את-לבי מכל-שמחה כי-לבי שמח מכל-עמלי וזה-היה חלקי מכל-עמלי:

11 ופניתי אני בכל-מעשי שעשו ידי ובעמל שעמלתי לעשות

והנה הכל הבל ורעות רוח ואין יתרון תחת השמש

10 ”Alt det mine øyne begjærte, lot jeg dem få; jeg nektet meg ingen glede.

Hjertet gledet seg over mitt strev, og det var lønnen for min møy.

11 Jeg gav meg til å tenke over alt det jeg hadde gjort med mine hender,

det jeg hadde strevd og slit med. Se alt var tomhet og jag etter vind.

Det er ingenting å vinne under solen.” (No 78/85)

Det merker meg at det skjer et lite skifte i bruk av uttrykk i 2:10-11 i forhold til tidligere i kapitlet. Frem til 2:10 har Qoheleth brukt עשה for å betegne sine arbeid og gjøremål, men fra og med 2:10 begynner han å betegne det som עמל ”strev eller slit”, faktisk i en slik grad at det kommer i overtall.²⁶⁷ Jeg funderer på om ikke dette markerer et skifte i innstilling, at Qoheleth

²⁶⁴ Perry 1993, s. 75.

²⁶⁵ Ord utledet fra stammen עשה vb: ”å gjøre/lage/produsere; nomen: ”arbeid/gjøre mål” BDB 2007, s 793-796, forekommer 4 ganger mellom 2:4-9, noe som i bunn og grunn indikerer at den termen danner hovedtemaet eller den røde tråden gjennom denne seksjonen.

²⁶⁶ Se f.eks Fox 1999, s. 175.

²⁶⁷ עשה forekommer 3 ganger i 2:11, mens עמל forekommer 4 ganger i 2:10-11.

blir mer negativt innstilt til sitt arbeid, sett i lys av resultatet han har kommet frem til i 2:10-11 (se for øvrig videre utvikling mellom disse to termene under, i seksjonen 2:18-2:23).

I 2.10 beretter Qoheleth at han har opplevd **לבי שמח** ”glede i sitt hjerte” over sitt strev og innsett at dette var hans **חלק** ”lønn/del” for **מכל-עמלי** ”alt hans arbeid, men allikevel så var dette **הכל הבל ורעות ריח**, ”alt/det hele er tomhet og jag etter vind”. Hele prosjektet med alt arbeid og slit viste bare for Qoheleth at **ואין יתרון תחת השמש** ”Det er ingenting å vinne under solen.”

Utsagnene i 2:10-11 ser ut til å stå i et motsetningsforhold til hverandre, da Qoheleth på den ene siden påstår at han fikk **חלק** (10) ”lønn” for sitt slit, mens han i det neste utsagnet sier at det allikevel ikke er noe gevinst: **אין יתרון**, under solen (11).

חלק har som mange andre termer Qoheleth anvender, flere mulige betydninger, noen har også presisert at den ofte kan ha en positiv konnotasjon i boken.²⁶⁸ Verbstammen betyr ”å dele” eller ”dele opp”, hvilket naturligvis gir nomenet betydningen: ”del/andel”.

En underbetydning kan også være ”belønning” (til eksempel fra Gud i Job 31:2).²⁶⁹

Interessant er det også å se hvordan enkelte forskere velger å oversette termen.

Både Crenshaw, Murphy og Fox oversetter med ”portion” (del/lodd), mens Fredericks bruker ”reward” (belønning).²⁷⁰ Crenshaw er klar over dobbeltheten i ordet, men hevder at Qoheleth hovedsakelig anvender **חלק** som en benevnelse på ”en del av en hel ting”²⁷¹ og at det derfor representerer en begrensning. Han er åpen for at betydningen i 2:10 er en av få forekomster hvor ordet kan bety ”belønning”, men konkretiserer at uansett om **חלק** betyr del eller

belønning så er den vilkårlig og ikke som et resultat av moralsk livsførsel.²⁷² Denne **חלק** vil i det store og hele stå igjen som noe verdiløst, da Qoheleth konkluderer med at det ikke var noe gevinst (**אין יתרון**) som kom ut av alt slitet.²⁷³

Fox har klart å oppdrive en ganske god forklaring som nøster opp i den tilsynelatende

²⁶⁸ Se f. eks Murphy 1992, s. 17 under note 10a.

²⁶⁹ BDB 2007, s. 323 (vb.) og 324 (n.m).

²⁷⁰ ...and this was my reward from all of my labour.” Fredericks 2010, s. 87.

²⁷¹ Crenshaw 1987, s. 82.

²⁷² Ibid.

²⁷³ Ibid, s. 83.

motsigelsen som har blitt identifisert mellom utsagnene i 2:10 og 2:11. Han forstår חלק som ”lønn for strevet” og אֵין יתרון som ”ikke tilstrekkelig vinning”, noe som gjør at Qoheleth uttrykker at han har fått sin lønn for alt slitet, han har kunne glede seg over sine bedrifter men, at dette allikevel ikke gav han noe tilfredsstillende avkastning i forhold til all innsatsen som ble lagt inn. Murphy ser ut til å dele noe av det samme inntrykket når han sier:

”Det er viktig å bemerke seg at han gjenkjenner forskjellen mellom de iboende fornøyselsene som aktiviteter kan skape (10), og verdien som vil bli tillagt dem (11). Han er ingen gledesdreper, han er en realist. Han nekter å ta til takke med noe som er lavere enn det standardene hans gjør krav på.”²⁷⁴

”Det hele”²⁷⁵ (הכל), dvs. totalen i forholdet mellom all innsats som ble lagt inn og resultatet som til slutt forelå var/er הבל ורעות רוח. Resultatet av alt arbeidet, dvs. de שמחה han fikk, var ikke tilstrekkelig til å fylle tomrommet, de innbød ikke til en stor nok fortjeneste til at det ble verdt det. Eller som Fox antyder så var anstrengelsene til Qoheleth absurd, fordi belønningen han fikk, ikke gav nok kompensasjon i forhold til all ubehagelighetene han måtte igjennom.²⁷⁶ Dette gjør det med andre ord ikke direkte meningsløst eller gagnløst slik man fort får et inntrykk av at Crenshaw fortolker det. Qoheleth fikk tross alt noe igjen for strevet, problemet er bare at det ikke var tilstrekkelig for å fylle det iboende behovet.

Hvorfor var ikke belønningen i form av שמחה ”interne” så vel som ”eksterne” tilstrekkelige, hvorfor hadde de ikke nok verdi, eller forholdt seg absurd? En god mulighet er at belønningens varighet ikke sto i stil til arbeidets varighet. Ut i fra beskrivelsene av alle hans gjøremål i 2:4-9 skjønner man at dette var prosjekter som spente seg over tiår, noe som tilsvarer et helt livsverk, allikevel så satt han ikke igjen med noe som var en varig fortjeneste (אֵין יתרון).²⁷⁷ Han fikk rikdom, ære og fornøyselser, men selv disse gav han ingen varig טוב. Det hele endte med å være like kortvarig som et åndedrag og forsvant like fort som vinden skifter retning.

²⁷⁴ Murphy 1993, s. 19.

²⁷⁵ Jeg syntes ”det hele” er et god gjengivelse av הכל her. I stedet for den mer absolutistiske og vage ”alt(et)”, henspiller ”hele” her på totaliteten av Qoheleths gjerninger og dåder fra 2:4-9 og ikke ”alt som er” som sådan.

²⁷⁶ Fox 1999, s. 122.

²⁷⁷ Fredericks 2010, s 94-95.

Det står igjen et underliggende spørsmål her. Hvorfor gjennomførte Qoheleth alle disse dådene? Er det på grunn av en forrestilling om at stor rikdom vil gi han langvarig glede og derav det som er godt i livet? Eller er det et uttrykk for at han på en eller annen måte vil prøve å overvinne døden ved skape seg et godt og omfattende ettermæle?

Ville han på en eller annen måte prøve å bevare sin רוח livskraft?

Perdues gjengivelse av הכל הבל ורעות רוח som: *Alt er kjapp forbigående pust og en higen etter å bevare livets levende ånd*²⁷⁸, bør taes med i betraktningen, da den godt kan være passende til akkurat denne passasjen. Gjennom store byggverk og dåder har Qoheleth forsøkt å bevare sin רוח, men har måttet innse at det hele viste seg å være *forbigående pust*, som ikke vedvarte. Selv etter alt dette klarte han ikke å finne en måte å holde tilbake eller å kontrollere sin רוח, og holde tilbake dødens utjevning.

6.1.3 Qoheleth 2:12-17: Å finne nytte i visdom

I 2:9, rett før oppsummeringen av prosjektet med å finne ”det gode liv” gjennom sine bedrifter i 2:10-11, sier Qoheleth at han i sin storhet (som overgikk alle før han) fikk: אף חכמתי עמדה לי – (forenklet oversatt): ”beholde min visdom”.

Det virker som utsagnet i 2:9 plukker opp tråden fra 2:3²⁷⁹: ”Mens mitt hjerte ledet meg med visdom for å kunne forstå dårskap” (Fredericks 2010)²⁸⁰. Det er nesten så man kan se for seg en form for oppbygning gjennom disse eksemplene, som leder mot et klimaks hvor de siste forholdet i menneskets eksistens som kan ha verdi, skal til pers.

Fra og med vers 12 skifter Qoheleth fokus fra å prøve ראה בטוב ”å finne det som er godt” gjennom מעשה ”arbeid/gjerninger” eller det som mennesket עשה – bedriver eller gjør, til å finne hva som er טוב med חכם ”å være vis” eller חכמה ”visdom”.

Arbeid og gjerninger viste seg utilstrekkelige, nå står alt og faller med visdommens frukter.

I 2:12 Introdueres det et todelt spørsmål. På den enes siden begynner Qoheleth å grunne over

²⁷⁸ Perdue 2007, s. 192.

²⁷⁹ Crenshaw 1987, s. 81, Murphy 1992, s. 18.

²⁸⁰ Gjengitt etter Fredericks 2010, s. 76.

Syntes Fredericks fanger essensen ganske greit uten å måtte ty til parentes (se fotnote 28).

(לראות) visdom og uforstand (הוללות)²⁸¹ og dårskap, og på den andre siden på hva hans etterfølger kan gjøre etter han (dette problemet vil komme med full styrke i 2:18-21).

Qoheleth ser at visdom har יתרון ”fordel” fremfor dårskap (2.13-14a), men at denne fordelene ikke innebærer at den vise kan overvinne døden (14b). Derfor spør han retorisk i 2:15a:

”Så hva var formålet da, med å bli så vis?”²⁸² ולמה חכמתי אני אז יותר

Hvorpå Qoheleth uttrykker i sitt sinn (בלבי):²⁸³ שגם-זה הבל (bokstavlig ord for ord oversatt):

”Som også dette er הבל”. Dette er den første av en rekke הבל-forekomster som kommer som perler på en snor, i omtrent annethvert vers etter dette.²⁸⁴ Det er også første gang Qoheleth bruker utsagnet הבל, som-זה הבל, hvilket får meg til å lure på hva som skiller anvendelsen fra f. eks. den i 2:1 med הבל הוא גם-זה הבל (ורעות רוח) i 2:11? Under gjennomgangen på 2:1

spesifiserte jeg at forskjellen på זה og הוא som påpekende pronomener, var at førstnevnte refererer til noe som er nevnt forut for det, mens sistnevnte har en langt mer variert og åpen bruk, da den kan referere til både nære (f. eks. ”dette”) og fjerne (f. eks. ”det”) ting som står foran eller bak det.²⁸⁵ Men hva med גם ”også” som brukes både i 2:1 og 2:15? Hvorfor bruker Qoheleth noen steder הבל...גם og andre steder הבל הבל?

גם er hovedsakelig et sammenbindingsadverb (”også”), men det kan brukes for å uttrykke noe ettertrykkelig²⁸⁶ (f. eks. ”sannelig”, ”ganske visst” osv.), eller for å signalisere et endelig klimaks i en redegjørelse (f. eks. ”nettopp”, ”selv”, ”til og med”).²⁸⁷ Det fremstår uansett til å ha et ganske begrenset omfang i forhold til הבל. Slik jeg forstår det, henspiller גם-זה הבל på et

²⁸¹ I følge BDB, s. 239 betyr ordet ”galskap”.. Fox oversetter med ”inanity”: dvs. ”intetsigende, banal, tåpelig.” og mener at det i grunn er står til dårskap slik at det kunne stått som ”tåpelig dårskap”, hvilket står i motsetning til visdom. Fox 1999, s. 182.

²⁸² “So to what purpose, then, have I become so very wise?” Fox 1999, s. 181.

Murphy 1993:20: ”Why should I be so very wise” og Fredericks 2010, s. 88: ”So why was I too wise?” Begge disse ser יותר som et adverbial her i forståelsen ”mer” Jf. betydningen ”excess” i BDB 2007, s 452. Fox legger til ”hvilket formål” for å gjøre det klart at Qoheleth ikke ser visdom som verdiløst, men at man ikke trenger å overdrive, det er ingen hensikt i å bli for vis.

²⁸³ Rett frem oversettelse: ”som også det er הבל”.

²⁸⁴ 2:15, 2:17, 2:19, 2:21, 2:23 og 2:26!

²⁸⁵ B. K. Waltke and M. O’Connor 1990: *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, s. 308-309

²⁸⁶ kalt ”emphatic adverb” på engelsk.

²⁸⁷ B. K. Waltke and M. O’Connor 1990, s. 663.

spesifikt forhold som enten er nevnt forut for det (eller kanskje etter?)²⁸⁸, mens הכל הבל enten konkluderer en større eller mer omfattende seksjon eller alle bestanddeler som har blitt omtalt i en lengere redegjørelse.

Derfor anser jeg at גם-זה הבל forekomsten i 2:15, er spesifikt rettet mot problemet som blir reist i dette verset/det siste utsagnet. Qoheleth har funnet ut at hans visdom ikke vil gi han noen fortrinn over dåren når det gjaldt å holde stand mot døden. Visdommen har gitt han visse fordeler i livet (2:13)²⁸⁹, men det gir han ikke nødvendigvis et forlenget liv. Siden jeg mener forekomsten av הכל i 2:15 er mer en introduksjon som trapper opp til et mer klimatisk הכל הבל-utsagn i 2:17, velger jeg å se dens potensielle betydninger i lys av de som kan passe inn i forhold til utsagnet i 2:16-17.

16 כי אין זכרון לחכם עם-הבסיל לעולם

בשכבר הימים הבאים הכל נשכח ואיך ימות החכם עם-הבסיל:

17 ושנאתי את-החיים כי רע עלי המעשה שנעשה תחת השמש כי-הכל הבל ורעות רוח:

”16 For minnet om den vise lever ikke lenger enn minnet om dåren.

I dager som kommer, er alt for lenge siden glemt. Ja, den vise må dø, han liksom dåren.

17 Da ble jeg lei av livet, for jeg mislikte det som skjer under solen.

Alt er tomhet og jag etter vind.” (No 78/85)

Qoheleth har prøvd fornøyer (שמחה), har utført store og omfattende dåder (מעשה) og tilegnet seg stor visdom (חכמה). Alt dette for å finne det som er godt (טוב) eller gir יתרון (jf. 1:3) i eksistensen. Til nå har alle disse tingene vist seg utilstrekkelige. Overfladisk שמחה ble raskt avslørt som begrenset, men Qoheleth hadde fortsatt visdom (2:3), מעשה ble avslørt som alt for omfattende, det slukte både tid²⁹⁰ og krefter, den gav dårlig

²⁸⁸ Fox mener at גם-זה הבל uttrykket i 8:10b brukes før det forholdet det karakteriserer i 8:11. Dette er riktignok det eneste stedet i Qoheleth at dette inntreffer. Fox 1999, s. 284.

²⁸⁹ Visdommens fordeler blir også nevnt i f. eks i Qoh. 7:12, 7:19 og 8:1

²⁹⁰ Man kan vel ikke anta annet enn at slike dåder som Qoheleth lister opp ville trolig tatt tiår, i verste fall bortimot en hel livstid å gjennomføre.

avkastning og ble dermed עמל, men visdommen var fortsatt med han (2:9), til slutt viste det seg at all den visdommen Qoheleth hadde opparbeidet seg, lot han ikke forlenge, eller hente inn all den tiden han hadde brukt på å finne tilfredsstillelse i שמחה og מעשה.

De tre stadiene Qoheleth har gransket kan i grunn stå som et bilde på et helt livsverk, hvor hvert trinn kan sees på som representanter for typiske karaktertrekk av de forskjellige stadiene i menneskelivet. I ungdommen søker man det gode liv gjennom fornøyer, fest og moro. Etter at man har rast fra seg i dette som utgjør en heller kort periode av livet (som mange føler går alt for raskt), starter voksenlivet hvor man søker å realisere seg gjennom det en gjør, ens arbeid. På slutten sitter man igjen i alderdommen med livsvisdommen man har tilegnet seg gjennom hele prosessen, men selv den, uansett hvor rik eller mangelfull den er, kan ikke gjøre stort med eller endre på det faktum at det hele nærmer seg slutten.

Siden visdommen ikke kunne lære Qoheleth kunnskap som gjorde at han kunne utsette døden, håper han at det skal gjøre at han "lever videre" i andre former, gjennom hans זכרון "minne" eller ettermæle.

Å bli husket, for sin storhet og sine bragder lenge etter ens død har blitt sett på som en måte "å være tilstede", selv etter at livet opphører og er trolig et eksempel på en יתרון (jf 1:3), eller noe som kan tyde på et han har levd et (חיים טובים) "godt liv". Det er en gjennomgående tankegang og praksis i flere kulturer opp gjennom historien, at man gjennom store monumenter, ved å tilegne seg store rikdommer (2:4-11) og å besitte bred kunnskap (2:12-17) skulle sikre et "udødelig ettermæle". Qoheleth har også prøvd å skaffe seg et slikt ettermæle, men har innsett at det hele har var fåfengt og at det ikke har gitt han den "udødeligheten" han har søkt. Selv minnet om hans eksepsjonelle visdom kommer ikke til å utdatere det til dåren, da de begge vil bli glemt med tidens løp. Det er ingen זכרון om verken menn fra gammel tid (1:11) eller om ryktet til de som er døde (9:5). Visdommen har ingen varig fordel ovenfor dårskap, den har kun en midlertidig og nåværende nytte som har verdi for den vise så lenge vedkommende lever.

Etter å ha observert de skuffende resultatet over de manglende varige fruktene ved å tilegne seg eksepsjonell visdom, mister Qoheleth motet og uttrykker, at han שנאתי את-החיים "Begynte

å hate livet” fordi det som ble gjort under solen var רע ”en lidelse/fryktelig”. Søken etter ”det gode” i livet har ført Qoheleth i stikk motsatt retning, det er blitt ”tungt og sørgelig”.

Igjen konkluderer Qoheleth at ”det hele” (הכל) var/er רעות רוח.

I denne sekvensen mener jeg at konnotasjoner i form av flyktighet i הכל står sterkt, i og med at det er døden og dens begrensninger som hovedsakelig gnager Qoheleth og får han til å fortvile seg over visdommens manglende varige fordeler. Det er spesielt to faktorer som kan fremheve denne betydningen. For det første konseptet זכרון, noe som i seg selv henspiller på noe som skal vedvare etter livet, samt bruken av ordet עולם, et ord jeg har identifisert som symbolsk antonym til ideen om flyktighet.

No 78/85 gjengir עולם som ”minnet om den vise *lever ikke lenger...enn dåren*”, noe som er en forsiktig gjengivelse i forhold til hva f. eks. Fredericks gjør med sin: ”siden det ikke er et *uendelig* minne”²⁹¹ og Seow med ”for det vil ikke være et minne om den vise *for alltid*”²⁹². Begge disse oversettelsene viser hvilken rak, karakteristisk motsetning eller ide/konseptet עולם utgjør i forhold til konnotasjonen om flyktighet i הכל. Og summen av at זכרון og עולם står sammen forsterker inntrykket om at flyktighet er et viktig og nedslående forhold.

Qoheleth har kastet ut det sist trumfkortet sitt, i håp at visdommen skal føre til noe som varer, men ender opp med å stå ribbet og desillusjonert tilbake.

Men, til tross for dette spillet mellom הכל og et eller kanskje to potensielle symbolske antonymer til flyktighet er til stede, så kan man heller ikke her utelukke tilstedeværelse av en tomhetskonnnotasjon eller en henspilling på noe som bidrar til villedning eller skuffelse. Crenshaw mener at 2:16 er en motsigelse til forrestillingen i Prov 10:7²⁹³, og at døden ville fjerne verdien i et hvert omdømme, fordi det vil bli glemt med tiden. Dette er derfor gagnløst fordi alt en foretar eller tilegner seg i løpet av sin eksistens vil ende i intet.²⁹⁴

Igjen ser vi hvordan הכל danner grunnlag for vidt forskjellige perspektiver, i menneskets forhold til den endelige utjevner, døden. Enten blir de fleste sysler eller foretak vi mennesker beskjeftiger oss med i det store og hele gagnløse, eller uten verdi, eller så gjør man seg en observasjon om deres kortvarige natur, og prøver etter beste evne å innrette seg deretter.

²⁹¹ ”no ago-long memory” Fredericks 2010, s. 88.

²⁹² ”for there is no remembrance of the wise forever” Seow 1997, s. 118.

²⁹³ ”Velsignet er minnet om den rettferdige, men den gudløses navn råtner bort.”

²⁹⁴ Crenshaw 1987, s. 85-86.

6.1.4 Qoheleth 2:18-23: Fortvilelsen tar over

Søken etter noe som er solid og durabelt har vært fruktesløs og Qoheleth står foreløpig, uten noe som indikerer vedvarende verdi på alle de ting eller forhold han har utforsket og gransket. Han har sett at begge hans to lengre prosjekt i søken etter ”det gode i livet”, enten i form av gjerninger/arbeid eller visdom ikke har gitt i nærheten av forventede resultater.

Qoheleth står igjen bortimot tomhendt og trer inn i dyp fortvilelse og depresjon.

Ut i fra alle de nøkkelbegrepene jeg identifiserte under forsøkene i 3.3 *søken etter struktur*, er dette det mest intense området i hele boken. Jeg har også vist til Leland Ryken som mener at den stadige gjentakende bruk av nøkkelord eller uttrykk i Qoheleth, viser til når forfatteren veksler mellom positive og negative seksjoner.²⁹⁵ For han er ord og fraser som תחת השמש,

עמל og הבל uttrykk for verdslige eller menneskelige målestokker og disse fungerer som pekepinner på at man glir inn i eller befinner seg i en negativ seksjon i Qoheleth.²⁹⁶

Sett ut i fra Rykens eksempler på negative uttrykk, blir 2:17-23 stående igjen som det mest negative området i hele Qoheleth. Stammen עמל ”strev/slit” (verb og nomen) forekommer 10 ganger i løpet av 2:18-23 og dette utgjør tett opptil 1/3 av alle forekomstene i hele boken! תחת השמש ”under solen” figurerer 5 ganger fra 2:17-2:23, dvs. i så mange som 5 av de 7 versene i denne seksjonen. Og הבל forekommer 4 ganger, fra 2:18-23 (7 ganger hvis man utvider fra 2:15-2:26) noe som utgjør den tetteste samlingen av הבל-utsagn i Qoheleth, hvis man ser bort i fra introduksjonsutsagnet i 1:2.

Under konklusjonen av fruktene av Qoheleths arbeid i 2:10-11 pekte jeg på at bruken av עמל gjorde sitt første inntog i kapitelet, og fikk et litt overtak på bruken av עשה. I 2:18-23 er sistnevnte ord helt fraværende, hvor man kun har de 10 overnevnte forekomstene av עמל. Jeg hintet tidligere om at kanskje עמל var det mer tunge eller negative uttrykket for arbeid, jf. betydning ”slit og strev”. Den intense bruken av עמל samt, den manglende bruken av עשה i 2:18-23, i denne heller fortvilte seksjonen kan være en god indikator på at dette kan

²⁹⁵ Leland Ryken 1993, s. 277.

²⁹⁶ Ibid, s. 277-279.

stemme.²⁹⁷ I 2:10-11 begynte det negative å få et lite overtak, men det var først etter at visdommen led sitt nederlag og ble funnet som mangelfull i vers 12-17, at livet har blitt bortimot helsvart i 18-23. I 2.18 henter han opp igjen et av spørsmålene som ble stilt i 2:12. ”Hva skal kongens ettermann gjøre?”

18 ושנאתי אני את-כל-עמלי שאני עמל תחת השמש שאניחנו לאדם שיהיה אחרי:

19 ומי יודע החכם יהיה או סכל וישלט בכל-עמלי שעמלתי ושחכמתי תחת השמש גם-זה הבל:

”18 Jeg ble lei av alt mitt strev, alt slitet jeg har hatt under solen.

Jeg må jo overlate alt til den som kommer etter meg.

19 Hvem vet om det er en vis eller dåre som skal rå over alt jeg har vunnet med mitt strev og min visdom under solen.

Også dette er tomhet.” (No 78/85)

I annethvert vers fremover kommer det som perler på en snor et הבל-גם-זה-utsagn.

Dette kan være en indikator på at det jeg spekulert i over, angående הבל-גם-זה-utsagnet i 2:15, at disse omfatter et mer begrenset omfang enn utsagnene som innebærer הבל.

Dvs. at הבל-גם-זה kun refererer til det som blir sagt rett forut (eller rett etter). Uvitenheten om det som skal komme er et gjentakende tema i Qoheleth (f. eks. 6:12 og 9:12), i denne sammenhengen er det om uvitenheten vedrørende hvilken livsførsel ens etterfølger vil ha. Fredericks viser til en naturlig parallell fra bibelhistorien om Salomos etterfølger og sønn Rehabeam (1. Kong. 14:21-31), som i løpet av sin korte regjeringstid fikk Salomos store rike til å forfalle og hvor det hele kuliminerte med at riket ble delt i to.²⁹⁸

Denne følelsen av at dåre skal ta over og i verst fall ødelegge alt det Qoheleth har slit med å bygge opp, plager han dypt da han fortsetter med å si:

²⁹⁷ Nå skal det legges til at עמל ikke bare kan bety slit/strev, men også bety den materielle velstanden som man høster av slit/strev, dvs. Rikdom eller formue. Det er ikke uvanlig å anse den første forekomsten i 2:10 som ”rikdom”, som gjengitt hos Crenshaw 1987, s. 69: ”my heart rejoiced in all my earnings”.

Dette er jo en heller ”positiv” bruk av עמל, selv om det er begrenset i omfang, i alle fall i Qoheleth.

²⁹⁸ Fredericks 2010, s. 99-100.

20 וסבותי אני ליאש את-לבי על כל-העמל שעמלתי תחת השמש:

21 כי-יש אדם שעמלו בחכמה ובדעת ובכשרון ולאדם שלא עמל-בו יתננו חלקו

גם-זה הבל ורעה רבה:

”20 Da ble jeg grepet av fortvilelse over alt strev jeg har gjort under solen.

21 Det hender jo at et menneske strever med visdom, kunnskap og dyktighet

og må gi det i arv til en annen som ikke har hatt noe bry med det.

Også dette er tomhet, en stor ulykke.” (No 78/85)

I 2:21 kommer den første av 3 forekomster i Qoheleth hvor הבל blir direkte parett i et uttrykk med רע ”ond/dårlig/ulykke” osv. Disse paringene mellom הבל og רע, er en god grunn til at הבל blir ansett for å være et uttrykk som fremmer ”negative konnotasjoner” i Qoheleth.²⁹⁹

D. Miller mener disse paringene viser til det han har identifisert som den tredje metaforiske måten Qoheleth anvender הבל på, nemlig som ”dårlig/fordervet”³⁰⁰ (de to andre er ”uhåndgripelighet” og ”flyktighet”). Miller er klar over at dette kan være en helt ny konnotasjon i forhold til øvrig bibellitteratur, men viser til den arameiske varianten av הבל, har blitt brukt som benevnelse for ”skadelig damp”, dvs. giftgasser, i talmudisk litteratur.³⁰¹ Miller finner en god sammenligning i forskjellige måter å bruke det engelske ordet ”fume”, da det både kan henspille på giftstoffer, men også på behagelige dunster alt ettersom hvilken sammenheng det står til.³⁰²

”På samme måte kan רע ha blitt brukt som en eskorteringsterm for הבל, fordi הבל kan referere til dårlig luft, luft som er råtten og som fører til sykdom. Vi har dermed en logisk forklaring, for hvordan הבל, når det blir assosiert med רע, kan bli brukt metaforisk for å gi en negativ evaluering av situasjoner Qoheleth finner motbydelig”³⁰³

²⁹⁹ Bl.a Seow 1997, s. 102. Seybold TDOT III, s. 319, Christianson 1998, s. 85.

³⁰⁰ eng. ”foul”, selv om Miller bruker spesifikt ”foulness” (heselighet), ser jeg alle konnotasjonene i foul som mer dekkende: fæl/vond/skadelig/dårlig/fordervet osv. Flere av disse betydningene ligger også i רע.

Miller 1998, s. 449.

³⁰¹ Ibid. 450-451.

³⁰² Ibid.

³⁰³ Ibid. (”eskorteringsterm – eng. guarding term”)

Men hva er det som er så motbydelig for Qoheleth i 2:21?

Det ser ut til at det er enighet blant fortolkerne, om at 2:21 omhandler usikkerheten rundt en potensiell arvtager etter Qoheleth. Det bør presiseres at det ikke nødvendigvis er snakk om en biologisk arving, men bare generelt om en som tar over alt det Qoheleth har opparbeidet seg. Det som plager Qoheleth er at han ikke kan vite om han overlater alt det han har opparbeidet seg til en som er like dyktig og innsatsvillig som han selv. ”Dette er også midlertidig, og en stor tragedie!”³⁰⁴ er Fredericks gjengivelse. Det er en stor tragedie at en mann som tar over etter en suksessrik mann kanskje ikke har fortjent det, men trøsten i det hele er at dette vil være midlertidig, fordi før eller senere vil det kan gå den andre veien, hvor en tåpe må gi det han har samlet til en som har fortjent det³⁰⁵ (se under 2:26).

”Dette er futilt og en fryktelig ondskap”, er oversettelsen til Crenshaw³⁰⁶. For han viser utsagnet i 2:21 en selvsentrert innstilling hos Qoheleth om at den som har tjent lønnen skal få gleden av den, da det er ingenting som tilsier at giveren i dette forholdet får ekte glede av å overføre fruktene av ens suksess over til noen andre.³⁰⁷ Murphy har en lignende innstilling og hevder at Qoheleth representerer et individualistisk synspunkt som skiller seg fra en bibelsk verdi om felles gode.³⁰⁸

Jeg tror bruken av רע og הבל i hovedsak blir brukt for å vise at han har nådd et følelses- og erkjennelsesmessig bunnivå i sine observasjoner. Jeg har merket meg at 2:21 markerer et brudd i bruk av fremleggelse i førsteperson og at det fra og med dette verset, vil resten av fremleggelsen i kapitelet foregå i tredjeperson, med et lite unntak på tampen av 2:24. Dette skiftet kan indikere at Qoheleth nå fremlegger noe som skal være mer generelt, etter å ha geleidet seg selv og leseren inn i en eksistensiell krise, hvor han ble grepet av fortvilelse (ליאש) over alt sitt strev under solen.

Litt i tråd med dette lurte jeg også på om ikke forrestillingen om å måtte gi noe fra seg i ”arv”, kanskje står litt for sterkt i fortolkningen hos enkelte. Slik jeg forstår det kan det være at Qoheleth henspiller helt generelt på alle situasjoner der noen får høste belønningen som andre fortjent. Med det mener jeg f. eks situasjoner hvor noen tar/får æren for arbeid noen andre har

³⁰⁴ Fredericks 2010, s. 88.

³⁰⁵ Ibid, s. 99

³⁰⁶ Crenshaw 1987, s. 70.

³⁰⁷ Ibid, s. 88.

³⁰⁸ Murphy 1992, s. 25-26.

gjort, og i form av det kjente uttrykket ”den enes død er den andres brød” osv. Dette er forhold som de fleste mennesker finner urettferdig.

Det er nok derfor Qoheleth gjengir dette som הבל ורעה רבה. Dette er omstendigheter i virkeligheten som generelt sett blir oppfattet som ”en stor ulykke.”

Fremleggelsen av de tunge betraktningene fortsetter i tredjeperson i det Qoheleth når de endelige bunnivå av sine undersøkelser:

22 כי מה-הוה לאדם שלא בכל עמלו וברעיון לבו שהוא עמל תחת השמש

23 כי כל-ימיו מכאבים וכעס ענינו גם-בלילה לא-שכב לבו גם-זה הבל הוא:

”22 Hva har da mennesket igjen for alt sitt slit og strev som han har plaget seg med under solen?

23 Alle hans dager er fulle av smerte, og alt han driver med, bringer sorg.

Ikke engang om natten finner hans hjerte ro.

Også dette er tomhet.” (No 78/85)

Dette er en nokså lik gjengivelse av problemstillingen fra 1:3³⁰⁹, bare at יתרון er skiftet ut med מה-הוה – bokstavlig ”hva kommende (partisipp)”.³¹⁰ Qoheleth har avslørt at alle de fenomener eller aspekter i livet som han i utgangspunktet kunne tro hadde en form for varig verdi eller ville gi fordeler i form av ”det gode liv” har vist seg mangelfulle, og derfor spør han retorisk ”hva mer er det?” Jo, enda mer pine og urolighet som følge av עמל.

Igjen anser jeg betydningen av הבל som nokså åpen. Det er kanskje lettere å gi

tomhetskonnotasjonen presedens i forhold til de tingene som blir omtalt i 2:22-23.

Crenshaw oppsummerer det ganske greit og kortfattet: ”med 2:23 kommer denne seksjonen til en slutt. Livet er fylt av sorg og uro, forverret av prospektet av å måtte testamentere alt til noen andre. ”Også dette er futilt.”³¹¹ Det er ingen fordel å hente, bare smerte og trøbbel ifølge Crenshaws fortolkning.

Fredericks mener at dette er en typisk seksjon hvor feilfortolkninger av הבל i form av meningsløshet, tomhet eller absurd, fører til utelukkende negative svar på spørsmålet i 2:22.

³⁰⁹ Qoh 1:3 מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמל תחת השמש

”Hva har mennesket igjen for sitt strev, av alt de sliter med under solen (1978)”.

³¹⁰ Fox 1999, s. 188.

³¹¹ Crenshaw 1987, s. 89.

Han hevder at ”selv om alt er midlertidig, er det fortsatt betydelig mening i disse øyeblikkene.”³¹² Men han klarer ikke å bestemme seg helt for hva som omtales som midlertidig i denne passasjen, hvorvidt det er svarene på spørsmålet som reises i 2.22, eller Qoheleths fortvilte tilstand i 2:23.³¹³

6.1.5 Qoheleth 2:24-26: Det gode liv finnes i øyeblikket

Qoheleth har innsett at det hele ikke er helsvart. Han har funnet noe annet som har kommet ut av alt slitet, enn bare pine og søvnløshet. Enkelte øyeblikk av ro og velvære:

24 אֵין-טוב באדם שיאכל ושתה והראה את-נפשו טוב בעמלו גם-זה ראיתי אני כי מיד האלהים היא:

25 כי מי יאכל ומי יחוש חוץ ממני:

26 כי לאדם שטוב לפניו נתן חכמה ודעת ושמחה ולחוטא נתן ענין לאסוף ולכנוס

לתת לטוב לפני האלהים גם-זה הבל ורעות רוח:

24 Det beste et menneske kan gjøre er å spise og drikke
og unne seg gode dager midt i alt sitt strev.

Men jeg fikk se at også dette kommer fra Guds hånd.

25 For hvem kan spise og være glad uavhengig av ham?

26 Ja, Gud gir visdom, kunnskap og glede til de han syntes om.

Men syndere gir han strevet med å samle og sanke,

og siden må de gi alt sammen til dem som Gud syntes om.

Også dette er tomhet, jag etter vind.” (No 78/85)

Qoheleth har funnet noe fra prosjektet som ble startet fra i 2:1, han har **ראה טוב** erfart velbehag, gjennom å spise og drikke og **בעמלו טוב** ”og for hans sjel å nyte det gode i hans arbeid.”³¹⁴ Dette er ikke en oppfordring til fråtseri, men som Seow sier: ”en generell innstilling til livet.”³¹⁵ Fredericks utdyper:

”Disse grunnleggende gledene som mat og drikke er ikke til å bli foraktet som minimale, ubetydelige

³¹² Fredericks 2010, s. 100.

³¹³ Ibid.

³¹⁴ Fredericks 2010, s. 88.

³¹⁵ Seow 1997, s. 72.

velsignelser, men til å være vesentlige kilder for tilfredsstillelse i måten de er tilberedt og i den fred og ro de blir konsumert.”³¹⁶

Også Ogden deler tilsvarende syn, men han oppfatter ikke det å ”spise og drikke” som bare benevelser på fysiske behov, han ser de også som spirituelle betraktninger ettersom spising og drikking er livsnødvendig for å opprettholde livet.

Her er det verdt å påminne om Fabry sitt sitat fra tidligere, om at selv om det er Gud som i første og siste instans skjenker og tar tilbake sin רוח, så er den allikevel avhengig av føde for å kunne opprettholde livet.³¹⁷ Det virker som Ogden er helt i tråd med denne tanken, når han hevder at 2:24 representerer en epistemologi som bekrefter livet, hvor menneskets liv blir sette på som en gave fra Gud. Ogden presiserer at de som bærer en slik innstilling (visdom) i livet, vil se at dette fører til יתרון.³¹⁸

Men, også her er det delte betraktninger om hvor tungt man skal vektlegge dette utsagnet. Noen som overnevnte Ogden tar det som et positivt ”shalom” utsagn hvor Qoheleth oppfordrer til å gripe øyeblikket; såkalt ”Carpe Diem”, andre velger å se det som at Qoheleth fremsetter et forsøk på en liten trøst i en ellers meningsløs eller mangelfull eksistens, som f. eks Crenshaw:

”Qoheleth tilbyr praktiske råd for å leve i skyggen, han affekter ikke så mye fortrefeligheten i det å spise og drikke men heller deres relative fordel, ikke ”dette er bra”, men det finnes ikke noe bedre”³¹⁹

For Murphy representerer slike ”ingenting bedre enn å spise og drikke” passasjer i Qoheleth, ikke en positiv anbefaling til å glede seg over livet, men snarere som en trøst eller svar på hvordan man kan leve i en uberegnelig verden: ”Hva annet kan man gjøre? Jo, ta imot all den fornøyelse som man kan få.”³²⁰ Dette *kan* være menneskets fortjeneste i livet, og derfor bør man glede seg over det når man kan, da denne gleden er utenfor vår kontroll, kun tildelt i tråd med Guds mystiske og underfundige vilje.³²¹

³¹⁶ Fredericks 1993, *Coping with Transience* s. 66.

³¹⁷ Fabry TDOT XIII, s. 375

³¹⁸ Ogden 2007, s. 53.

³¹⁹ Crenshaw 1987, s. 89.

³²⁰ Ibid, s. 27.

³²¹ Ibid, s. 27 og lx.

På tampen av vers 24 kommer kapitelets siste betraktning i første person. ”Jeg fikk se at også dette kommer fra Guds hånd.” Går man tilbake til begynnelsen av Qoheleths personlige utredning om sine observasjoner ”under himmelen” i 1:13, så uttalte han at Gud har gitt menneskene עִנְיָן רַע ”et plagsomt strev”.

I vers 24, etter å ha gransket menneskets strev, innser han at Gud også kan gi mennesket טוב ”å se det gode” m.a.o. å nyte øyeblikkets sinnsro.

Etter at alt lå i ruiner, hvor menneskelige bestrebelser med å tilrive seg fornøyer seg gjennom arbeid og visdom ikke gav tilstrekkelig fylde, dumpet Qoheleth ned i tung depresjon over livets tilsynelatende mangel på verdi eller varighet. I denne mørke stunden fikk han øynene opp for de små tingene, de øyeblikkene som gav mening, de gavene Gud har gitt mennesket. Visdom gir én evne til å oppfatte disse gavene, og har dermed en stor verdi i forhold til hver enkeltes livsutfoldelse.³²²

På tampen av 2:26 får man kapitelets siste הַבֵּל-utsagn, og spørsmålet blir: hvor langt skal man strekke omfanget av denne הַבֵּל וְרַעוּת רוּחַ konklusjonen. Gjelder den bare for forholdet som blir nevnt i 2:26, eller berører den noe som strekker seg over en større seksjon, noe jeg har påstått er tilfellet med הַבֵּל וְרַעוּת רוּחַ i 2:11 og 2:17. I et rent pedantisk utgangspunkt ville jeg ha utelukke siste mulighet, da jeg ville forventet bruk av הַבֵּל fremfor גַּם-זֶה dersom dette utsagnet var ment for å være en sammenfatning av en større seksjon.

Men, i forhold til øvrig kontekst, virker det som temaet om חוּטֵא ”synderen/uheldige” som må gi til den rettferdige, fremstår som en motsetning til utsagnet i 2:21, hvor Qoheleth har sett tragedien i at mennesker som ikke har fortjent det, får høste fruktene av andres arbeid. Det er derfor interessant å se hvordan forskjellige forsker løser denne floken.

Crenshaw forstår לֵאדָם שְׂטוּב som ”den heldige” og חוּטֵא som ”den uheldige”, noe som bidrar til at Qoheleth løsriver termene fra mer etiske føringer som ”den gode” og ”den onde”. Dermed har Crenshaw funnet noe som kan gi han belegg for å hevde at uttrykkene i 2:26 er en motsigelse av typiske motiv fra tradisjonell visdom som man bl.a. finner i Prov. 13:21-22³²³,

³²² Fredericks 1993, *Coping with Transience*, s. 94.

³²³ ”21 Syndere forfølges av ulykke, de rettskafne lønnes med lykke. 22 En god mann etterlater arv til barnebarn, men en synders eiendom blir spart til en som er rettferdig.” (No 78/85)

hvor det hevdes at synderes rikdommer skal overføres til rettferdige. Qoheleth har ifølge Crenshaw, derimot observert at rettferdige mennesker også mister til uretteferdige mennesker, noe som tyder på at hendelsesforløpene i eksistensen ikke kan bli påvirket av moralske forhold. I følge denne fortolkningen står 2:26 som et uavhengig supplement, muligens som en forlengelse eller stadfestelse av 2:21.

Murphy er enig med Crenshaw i den åpenbare motsetningsforholdet mellom dette utsagnet og Prov 13:21-22. Forekomsten av הבל i dette verset betegner derfor at Guds veier ut ifra et menneskelig synspunkt fremstår som vilkårlige og mysteriøse, da Gud gjør akkurat som det behager han uten å være underlagt noen som helst form for orden. Murphy konkluderer: ”De tradisjonelle betraktningene om guddommelig gjengjeldelse faller til kort”³²⁴ Mennesket kan ikke gjennom sine handlinger påvirke utfallet av Guds handlinger. Det finnes ikke et moralsk system for årsak og virkning som Gud må innrette seg etter.

Fox ser ikke noe motsetningsforhold til Prov 13:21-22, men spekulerer i om kanskje Qoheleth har innsett at det er han som er en חוטא ”synder” i 2:26, ettersom han har glemt å nyte de gaver Gud har skjenket han og derfor er dømt til å måtte overføre det til en annen. Dette skjeve og vilkårlige utfallet mellom innsats og resultat er absurd og meningsløst tankespill.³²⁵

Fredericks utgjør motsatsen til Murphy og Crenshaw, da han ser 2:26 som et eksempel på guddommelig rettferdighet som står i motsetning til den potensielle urettferdigheten fra 2:21. Der hvor virkeligheten i 2:21 var utålelig er 2:26 et eksempel på at det ordner seg til slutt og at Gud setter ting ”rett” igjen.³²⁶ Felles for begge forhold, om de ansees som rett eller galt, er at de midlertidige og vil gå frem og tilbake mellom hverandre.

Men Fredericks mener også at הבל i 2:26 står godt til 2:24, som en påminnelse om at gleden man får av å kose seg med mat og drikke osv. også er midlertidige.³²⁷

³²⁴ Murphy 1992, s. 27.

³²⁵ Fox 1999, s. 191.

³²⁶ Fredericks 2010, s. 99.

³²⁷ Fredericks 1993, *Coping with Transience* s. 75-76 & 2010 *Ecclesiastes* s. 100-102. Hvorvidt konklusjonen i 2:26 står spesifikt til utsagnet om å glede seg i 2:24 er uvisst. Sannsynligvis mener nok Fredericks at הבל-budskapet i Qoheleth gjennomsyrrer alle aspekter i menneskets liv, uten at det trenger å stå spesifikt til hvert forhold som nevnes.

6.1.6 Motsetningsforholdet 2:18-23 og 2:24-26 og hvordan forstå הבל i lys av dette

Utsagnene i Qoheleth 2:21 og 2:26 har tidligere blitt identifisert som et av de mest problematiske motsetningsforholdene som stilles opp i Qoheleth og har ledet til forslag om at vers 26 kanskje er et mer akseptabelt synspunkt, lagt til av en mer ortodoks editor som ville utbalansere utsagnet i vers 21.³²⁸ Som vi har sett, har alle de overnevnte fortolkerne (Crenshaw, Fox, Fredericks & Murphy) på en eller annen måte forsøkt å glatte over, eller jevne ut dette motsetningsforholdet. Dette har de gjort, enten ved å se disse forholdene i lys av en foreslått og monoman fortolkning av הבל (Fredericks/Fox), eller ved å forstå uttrykkene לאדם שטוב i vers 26 på en litt annen måte enn vanlig, slik at det passer inn i en mer ensrettet fortolkning om hva som er bokens gjennomgående budskap eller bakenforliggende intensjon (Crenshaw/Murphy).

Craig Bartholomew forholder seg kritisk til slik ensidige fortolkninger og sier at det vi finner mellom vers 21 og 26, er ”en tilsiktet sidestilling av to motstridende tilnærmelser”³²⁹ Han spekulerer i, om ikke Qoheleth i vers 24-26 har kommet til en innsikt om at hans erkjennelsesteorier fra 18-23 har gått litt for langt, så langt at han også har begynt å se på det gode med eksistensen og skapelsen som הבל og dermed at ”det er spenningen mellom disse to perspektivene som gir grobunn for det ugjennomtrengelige enigma som Qoheleth sliter med.”³³⁰ Slike sidestilte motsetninger bidrar til å skape såkalte ”hull” (”gaps”) og er for Bartholomew mye av essensen i Qoheleth.³³¹ Problemet er at fortolkere, enten har tatt utgangspunkt i oppfordringene til Carpe Diem og dermed kun fremhevet de positive synspunktene og glattet over de mer negative, mens man på den andre siden, har de som fremhever de pessimistiske sidene og ser på disse oppfordringene til glede enten som hedonistiske utsagn, resignasjoner eller senere tillegg.³³² Ogden gjenkjenner også at vers 21 og 26 representerer en motsigelse som stilles opp i mot hverandre. Han sier at:

³²⁸ Se Ogden 2007 s. 54.

³²⁹ C. G. Bartholomew, *Reading Ecclesiastes – Old Testament Exegesis and Hermeneutical Theory*, Analecta Biblica Investigationes Scientifcae in res Biblicas vol 139, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1998, s. 241.

³³⁰ C. G. Bartholomew 1998, *Reading Ecclesiastes*, s. 242

³³¹ Ibid 253

³³² Ibid 253-254.

”Men, vi må anerkjenne at det i denne boken er mange slike motsigende synspunkter som er stilt opp ved siden av hverandre. Visdomstradisjonen viste utmerket godt at det ikke var et enkelt utsagn som omfatter hele sannheten. Derfor er det mest sannsynlig at 2.26 med sin tilsiktede positive bemerkning, har til hensikt å heve forrestillingen om at det er tilfeller hvor den vise er bedre stilt enn dåren, og dette til tross for hans tilfeldige dårlige opplevelse som ble bekjent i 2.21. Verken 2.21 eller 2.26 kan representere den hele sannhet, men begge kan vise seg riktig sett ut i fra omstendighetene.”³³³

Jeg finner meg enig i Ogdens oversiterte betraktninger. Jeg mener også at det er gode grunner for å hevde at intensjonen er å vise og anerkjenne at det finnes to motsigende (eller kanskje flere?) synspunkter på ting, som kan være ”like riktig” sett ut i fra omstendighetene.

Jeg mener at Ogdens betraktninger også kan appelleres på fortolkningen av הבל også, kanskje spesielt i kapitel 2, da jeg ikke har klart å velge meg ut en monoman fortolkning, slik som til eksempel Fredericks og Fox gjør, fordi jeg ser i Qoheleth en åpenhet til flere perspektiver eller løsninger. Jeg spekulerer i om han ikke bevist valgte ut en term som הבל som sitt motto, nettopp fordi det kunne fremprovosere flere mulige konnotasjoner hos leserne.

Et vesentlig trekk med הבל (og f. eks. ריוח) er at det ofte brukes i poetisk litteratur som såkalt paronymt ordspill, dvs. at det er et ord som spiller på flere av sine betydninger.³³⁴ R. Alter viser f. eks hvordan de to forekomstene av הבל i Salme 39:6[5]³³⁵ er et slikt ordspill, hvor grunnbetydningen ”pust”, både kan spille på betydningene tomhet og flyktighet.³³⁶ Det virker for meg derfor svært sannsynlig at dette også gjelder for Qoheleth, hvor både utsagn som הבל הכל og גם זה הבל og ikke minst, הבל ורעות רוח, virker å spille på typiske poetiske virkemidler, som ordspill og repetisjon.

Så i stedet for at fortolkningen skal peke i retning av en intensjonell og monoman fortolkning, spilles ballen heller over til leseren selv, som fortolker metaforen etter den inneværende livssituasjon vedkommende befinner seg i. Det at kapitel 2 har blitt fremlagt gjennom en førstepersonstemme, mener jeg som nevnt, bidrar til å forsterke og intensivere de

³³³ Ogden, G. S. 2007. s 54.

³³⁴ Schökel L. A. : *A Manual of Hebrew Poetics*. Subsidia biblica – 11, Editrice Pontificio Istituto Biblico. Roma 1988 s 29.

³³⁵ “Se! Dagene du har gitt meg er få (והלדייך), min levetid er ingenting (כִּאֵין) i dine øyne. Ja alle mennesker er som er pust (הבל).” (Salme 39:6 No 78/85)

³³⁶ Alter, R. : *The Art of Biblical Poetry*. T & T Clark. Edinburgh 1990. s 70-71.

eksistensielle spørsmål som blir reist, da leseren setter seg inn i fortellerstemmens posisjon og enten gjenkjenner seg og tar medhold med han, eller blir provosert og tar avstand fra Qoheleths beskrivelser og betraktninger.³³⁷

6.2 Analyse 2: הבל-forekomstene i 9:9

Alle הבל-forekomstene i kapitel 2 har blitt lagt frem og har vist at de alle brukes som konkluderende utsagn enten på en større seksjon, eller et spesifikt forhold.

Men, under kapitelet om anatomi og struktur påpekte vi at הבל-forekomstene i Qoheleth er ujevnt spredt utover boken, hvor bl.a. godt over 2/3 er å finne i bokens første halvdel. Hvis vi ser bort i fra de 3 forekomstene i avslutningssitatet i 12:8, er det 9 forekomster fra 7:1-12:7, 5 av disse i kapitel 7 og 8. Det er de fire siste הבל-forekomstene i boken (sett bort fra 12:8) jeg nå vil se nærmere på. Kan vi spore en forskjell i forhold til den intense og tunge bruken i kapitel 2?

6.2.1 Qoheleth 9:9: Nyt Livet!

9:9 ראה חיים עם-אשה אשר-אהבת כל-ימי חיי הבלך אשר נתן-לך תחת השמש כל ימי הבלך
כי הוא חלקך בחיים ובעמלך אשר-אתה עמל תחת השמש:

I stedet for å gjengi No 78/85 sin oversettelse av 9:9 som gjengir både הבלך og כל-ימי חיי הבלך med: ”alle dager i ditt *tomme* liv” vil jeg i stedet bruke Fredericks oversettelse av sekvensen 9:7-10:

”7 Gå, spis din mat med fornøyelse, og drikk din vin med glede i hjertet, siden Gud allerede har samtykket i ditt virke. 8 Bær alltid hvite plagg og sørg for at det ikke mangler olje på ditt hode. 9 Nyt livet med en kvinne du elsker alle dager i ditt korte liv som han har gitt deg under solen – i alle dine korte dager – for det er ditt lodd her i livet og i dine anstrengelser som du arbeider med under solen. 10

³³⁷ Om generelle betraktninger om effekten av førstepersonsfremleggelse se f.eks forordet til G. D. Salyer, *Vain Rhetoric - Private Insight and Public Debate in Ecclesiastes*, Journal for the Study of Old Testament Supplement Series vol. 327, Sheffield Academic Press, Sheffield UK 2001, s 11-19

Alt som dine hender kan finne på å gjøre, gjør det med all din styrke, for det er ingen gjøremål, kunnskap eller visdom i Sheol hvor du er på vei. »³³⁸

Mens Murphy og Seow, akkurat som No 78/85, kun gjengir הבלִּי uttrykkene gjennom et utsagn ”alle dager i ditt *tomme liv*”³³⁹, gjentar Fredericks det samme utsagnet to ganger som ”alle dager i ditt korte liv” og ”alle dine korte dager”. Tilsvarende praksis med å gjenta uttrykket to ganger finner man også hos Fox, med det unntak at han ved begge anledninger gjengir det som: ”alle dine absurde dager”.³⁴⁰ Crenshaw derimot, benytter anledningen til å bruke to forskjellige konnotasjoner når han gjengir 9:9 som:

”Nyt livet med en kvinne du elsker alle dagene i ditt *tomme liv* som Gud har gitt deg under solen alle dine *flyktige dager*, for det er din andel i livet og i dine fortjenester som du har strevd for under solen.”³⁴¹

Crenshaw viser til at dette ”nyt livet” utsagnet som introduserer seksjon i 9:7-10 står i imperativ, noe som skiller de fra de lignende ”nyt livet” anbefalingene som har stått forut for dette³⁴². For han viser dette at oppfordringen nå har blitt mer påtrengende, en hastesak om å leve et intenst liv mens man kan, ettersom døden venter rett rundt hjørnet.³⁴³ Samtidig skal man ikke glemme at ”guddommelig samtykke kommer foran menneskelige fornøyelse,” med det mener han at hvis ikke Guds samtykke er på plass, så vil man ikke være i stand til å nyte livet.³⁴⁴ Fox stadfester som Crenshaw at det er Gud som bestemmer hvem som skal få evnen til å glede seg, men at det derifra er menneskets eget valg å velge å ta sin lønn. Så når Qoheleth i 9:7-10 regelrett oppfordrer til det, så er det for å hentyde til at Gud ønsker at du skal ha disse fornøysene.

³³⁸ Fredericks 2010, s. 201.

³³⁹ Murphy 1992, s. 88: “all the days of *the vain life*”, Seow 1997, s. 296: “all the days of *your vain life*”.

³⁴⁰ ”Enjoy life with a woman whom you love *during all your absurd days* that God gives you under the sun, *all your absurd days*, for this is your portion in life and in your toil at which you labor under the sun.” Fox 1999, s. 288.

³⁴¹ Crenshaw 1987, s. 158: ”Enjoy life with a women you love all the days of your *empty life* that God has given you under the sun all your *fleeting days*, for that is your portion in life and in your wages for which you have toiled under the sun.”

³⁴² 2:24-26, 3:12-13; 3:22; 5:17-19; 8:15 og Crenshaw ber også om at man legger merke til ”hver glad” i 7:14. Crenshaw 1987, s. 162.

³⁴³ Ibid, s. 162-163.

³⁴⁴ Ibid

”Qoheleth veileder den ekte carpe diem; grip øyeblikket, opplev det du har mens du har det. Siden Gud tillater det, må det være det han ønsker, og det å nekte å ta imot denne gaven ville være det samme som å fornekte hans vilje.”³⁴⁵

Her ser vi hvordan Fox setter sammenhengen til 2:26, hvor Qoheleth undret seg om han ikke var en חוטא ”synder” ovenfor Gud, fordi han ikke hadde tatt vare på muligheten av å glede over disse tingene. Oppfordringen er derfor å ta belønningen man får fra Gud mens man kan i nuet, får i Sheol er det intet å hente uansett.

Det er spesielt et vesentlig forhold som peker seg ut i 9:9 i forhold til måten הבל anvendes i kapitel 2. I kapitel 2 blir הבל anvendt om forhold i menneskets liv, som glede, arbeid, visdom, hvem som høster fruktene av arbeid osv, mens i 9:9 er הבל en beskrivelse for livet og alle dine dager. Livet og eksistensen er הבל! Allikevel så finner man denne omfattende beskrivelsen i et positivt perspektiv, i et av bokens oppfordringer til Carpe Diem.

For å hente tråden fra 2:1, hvor jeg spesifiserte at det var vanskelig å anvende en monoman fortolkning på הבל fordi alle konnotasjonene passet. I denne sammenhengen får fortolkningen en direkte eksistensiell konsekvens. Er livet absurd? Er det flyktig?, Er det tomt, meningsløst og gagnløst?, er det villedende eller skuffende? Man merker med en gang at valget man foretar fort kan gi vidt forskjellige eksistensielle betraktninger, men hvor ingen i seg selv er feil. Det avhenger av livssituasjonen og anskuelsen til leseren og nettopp derfor er הבל en utmerket metafor for Qoheleth å bruke, ettersom den har et betydningsfelt som kan spille på flere forstillinger. Det å velge en og følge den stramt blir bortimot ”å drepe metaforen”.

6.3 Oppsummering: Utviklingen i oppfordringen til glede og bruken av הבל

Perdue identifiserte syv Carpe Diem partier i Qoheleth som avsluttet enheter i boken.

Disse var i 2:24; 3.12-13; 3.22; 5:17-19; 8:14-15; 9:7-10 og 11:9-10.

Det er en viss forskjell i måten disse uttrykkes. I 2:24 avløser det, 2.18-23 en del jeg har identifisert som det mest intense partiet i Qoheleth i lys av forekomsten av nøkkelord.

I 2:24 blir oppfordringen til fornøyelse fremlagt i tredjeperson, noe som kan hentyde til at

³⁴⁵ Fox 1999, s. 129.

Qoheleth henvender seg til forholdet i en mer generell forstand.³⁴⁶ I 3:11-12 og 3:22 blir oppfordringene lagt frem i førsteperson, noe som kan oppfattes som en intensivering, som i 3:13 ”Jeg skjønnte at ingenting er bedre for dem..” og 3:22: ”Jeg så det beste mannen kan gjøre er..” (No 78/85). Videre i 5:17-19[18-20], kan man se en ytterligere utvikling når han nærmest proklamerer det, gjennom imperativordet הנה ”Hør!”, som i ”Hør nå hva jeg har funnet: Det beste et menneske kan gjøre..” (No 78/85), og i 8:15 ”Jeg har lovprist gleden, for det finnes ingen annen lykke for menneskene her under solen..” (No 78/85). Til slutt har vi tilfellene i 9:7-10 og 11:9-10, hvor Qoheleth anvender imperativ: 9:7 Så gå og spis ditt brød med glede, og drikk din vin med godt mot!”, i 9:9 ”Nyt livet med den kvinnen du elsker!” og til slutt ”Gled deg!” (שמח) i 11:9. Jeg finner denne utviklingen interessant, fordi jeg mener at den viser en intensivert utvikling av dette eksistensielle teamet om det gode i livet, dets gevinster. Fra en generelt utsagn i 2:24, virker det som Qoheleth sier seg enig med det i 3:11-12 og 3:22, dvs. han har selv sett at dette stemmer. I 5:17-19[18-20] begynner han så smått å proklamere det, i 8:15 lovpriser han det, mens i de to siste forekomstene oppfordrer han oss direkte til å gjøre det samme. Det hele fremstår som en form for ”se og ta etter” læringsprosess.

Hva så med הבל i Qoheleth? Kan man finne en tilsvarende utvikling også i bruken av den?

Jeg har allerede vist i hvilken negativ forstand הבל blir gjengitt i kapitel 2, hvor det hele kulminerer med 2:21, da det blir satt i relasjon til רע, noe sin gjentar seg i 4:8 og 6:2.

En annen ting som er verdt p merke seg, er at uttrykket הבל ורעות רוח dukker opp for siste gang i 6:9, og bokens aller siste bedømmelse som הבל גם-זה kommer i 8:14. Etter 6:9 blir הבל anvendt i større grad, som en generell beskrivelse eller adjektiv på eksistensen, som til eksempel ”i mine הבל dager” i 7:15 og ”ditt הבל liv” i 9:9. Hva kan dette indikere?

For Miller representerer slike forekomster av הבל at ”leseren er ment til å gjenkjenne at det blir hentydet til noen eller alle dimensjonene av הבל, og at הבל symboliserer alle opplevelsene av livet.”³⁴⁷ Dvs. at leseren er etter å ha lest bokens første, intense halvdel, har blitt

³⁴⁶ Se f.eks G. Salyer 2001, *Vain Rhetoric*, s. 292: Om 2:24-26: ”This is the first of seven calls which, as R.N. Whybray has observed, incrementally increase in direct address as the discourse progresses... The call in 2.24-26 is relatively unadorned... Qoheleth chooses to address his narratee in a general way. He simply states his conclusion forcefully and in a straightforward manner.”

³⁴⁷ Miller 1998, s. 452.

inneforstått eller kjent med kjent med ordets bruksområder og metaforiske muligheter. For han gjelder dette tomhetskonnotasjonen (insubstantiality) i forhold til menneskets anstrengelser og heslighetsmotivet (foulness). I andre halvdel av boken vil han legge til motivet om flyktighet og livets kortvarighet. I utsagn som 7:15 og 9:9 får man i følge han to klare eksempler som skal vise til flere eller alle disse betydningene eller metaforene.³⁴⁸ Miller konkluderer: ”Ingen av disse tre metaforene kan i seg selv bli anvendt om alt i menneskets eksistens, men allikevel kan Qoheleth med dette symbolet, demonstrere at ”alt er הבל” på en eller annen måte.”³⁴⁹

Det er som Miller selv nevner, en klar fordel med denne måten å forstå הבל på i Qoheleth, for det første indikerer det en plan bak skriftet og måten han kommuniserer det på, for det andre så vil det ikke medføre at Qoheleth motsier seg selv når han fremlegger de gode tingene i livet, Guds gaver og for det tredje så står han godt innenfor visdomstradisjonen både gjennom sin epistemologi, billedspråk og bruk av ordspill.³⁵⁰

Det er en siste utvikling som det kan være verdt å nevne.

L. Ryken som mente å ha identifisert visse gjentakende ord eller uttrykk som markører i forhold til positive og negative seksjoner i Qoheleth. Tre av de ordene som ble identifisert for å prege de negative seksjonene var uttrykkene som definerte menneskets situasjon og forhold: תחת השמש, הבל og עמל.³⁵¹ I 9:9 forekommer alle disse tre ordene, to ganger, noe som i utgangspunktet skulle indikere at dette er en typisk negativ seksjon. Men, kanskje 9:9 representerer et av få unntak³⁵² hvor det passer å legge til E. Dor-Shavs påstand om at det er en utvikling å spore i Qoheleth og bruken av הבל, fra en frustrert fase i første halvdel, til å gå over i å akseptere den eksistensielle tilstand for deretter å se det hele som en kilde til å utrette noe positivt i bokens siste del. Det hele går for Dor-Shav fra å være en frustrasjon over alle at livets flyktighet fører til alle mulige begrensninger, for deretter å bli snudd til et budskap om å gjøre det meste ut av livet.³⁵³

³⁴⁸ Ibid 253-254.

³⁴⁹ Ibid 254.

³⁵⁰ Ibid.

³⁵¹ Ryken 1993, s. 278-279.

³⁵² Det skal sies at oppsettet til L. Ryken (1993) ikke er fasit, men at det snarere skal fungere som gode retningslinjer for tendensene i Qoheleth. Han fremhever i grunn hva som er den viktigste forskjellen mellom positive og negative seksjoner: at de positive har ”en fremtredende vektlegging på Gud og det guddommelige perspektiv på livet i verden.” s 270

³⁵³ E. Dor-Shaw, *Ecclesiastes, Fleeting and Timeless: Part 2*, s. 17-23.

Som nevnt, i 2:24, 4:8 og 6:2 brukes הבל i relasjon til רע, for å fremheve metaforen ”heslighet” (foulness) som Miller kaller den. Ryken refererer til som Qoheleths nåværende betraktninger om sin egen gagnløse søken og jag i fortiden³⁵⁴ kanskje man kan kalle den en ”dårlig (רע) reaksjon på livets הבל”.

I 9:9, 11:8 og 11.10 står הבל inne i bokens to siste Carpe Diem-utsagn, ikke i form av de sedvanlige, konkluderende nominalsetningene som preget bokens første halvdel, men som en mer generelle beskrivelse og aksept for hva som kjennetegner og preger livet. Frustrasjonen og pessimismen som preget første delen av boken kan dermed eller ”den dårlige reaksjonen på הבל”, er dermed erstattet av en mer optimistisk holdning, eller en god (טוב) reaksjon på livets הבל”, med oppfordringene til å nyte øyeblikket. Ryken anser for å være den nåværende og endelige svaret Qoheleth har slått seg til ro med.³⁵⁵

Det som er felles for både Miller, Ryken og Dor-Shav er at de ser at det foregår en utvikling inne i verket angående de eksistensielle forhold. Enten det er å geleide leseren gjennom symbolet הבל og alle dets potensielle metaforer, eller for å vise til en utvikling hvor et budskap om ”det gode liv”, ved å nyte øyeblikket har fått forrang over et mer negativt et, som kom som etter en opprinnelig reaksjon på at livet og alle forhold i det viste seg הבל.

³⁵⁴ Ryken 1993 s 271.

³⁵⁵ Ibid.

7.0 Sammendrag og Konklusjon

Det har blitt lagt frem flere kriterier for å kunne velge mellom oversettelser og tolkninger av הבל i Qoheleth. I utgangspunktet startet vi med et teknisk kriterium i form av klassiske, filologiske verktøy. Gjennom utredelser om הבל sin etymologi og semantikk fant vi ut at ordet i generell forstand henspilte på tre konnotasjoner i bibellitteraturen, i form av en ide om flyktighet, en følelse av tomhet og en karakteristikk om at noe var villedende eller falskt.

Et annet teknisk språkkriterium var kartleggingen av semantiske felt til betydningene i הבל, hvor det viste seg at de eneste synonyme ordene i Qoheleth, som hadde innflytelse på הבל var נפש og רוח. Det viste seg derimot at verken רוח eller נפש viste noen klar tendens til å støtte opp under eller geleide frem en av de fremstilte, metaforiske konnotasjonene til הבל.

Faktisk viste det seg, spesielt i forhold til bruken av רוח, både i tilfeller hvor det ble brukt for seg selv uavhengig til הבל og som en del av mottoet הבל ורעות רוח, at det la til rette for flertydighet, enn en monoman fortolkning i form av f. eks. flyktighet eller tomhet.

Det eneste som fremsto som en fellesnevner for נפש og רוח var en omfattende bruk i forhold til antropologiske og eksistensielle temaer. Legger man også til den omfattende bruken av ordet לב "sinn/hjerte" (ofte med førstepersonssuffiks) så har man på plass en sterk trio av ord som utfyller hverandre og deler et antropologisk betydningsfelt i Qoheleth.

Derfor finner jeg det nærliggende å karakterisere også הבל som en tilsvarende antropologisk og eksistensiell benevnelse, riktignok av en mer gåtefull karakter.

Foruten de ordtekniske kriteriene, prøvde jeg å legge til grunn kriterier som omhandler språkhandlinger, for å sette הבל inn i en større kontekst. Det første anliggende var det strukturanalytiske i form av å fremlegge enkelte forslag til struktur fra forskningen.

Det viste seg vanskelig å velge ut en av de, da alle hadde sine mangler, men de bidro til å kartlegge enkelte nyttige og oppklarende innfallsvinkler og tendenser. For det første bidro Wright og Loader til klargjøre hvilken sentral plass הבל hadde i bokens litterære univers,

for det andre så viste Perdue hvordan oppfordringene til Carpe Diem avsluttet enheter i boken, for det tredje viste Loader til motsetningene som går gjennom boken og for det fjerde viste Lohfink til at disse kan representere en dialog mellom ulike verdenssyn som går gjennom boken. Dette med ulike perspektiver eller motsetningsforhold kunne vi finne igjen i en ny form hos Perrys, som mente at boken ble drevet av en dialog mellom to aktører, mens L. Rykens fremstiller en forrestilling om at det er to temaer som går igjennom Qoheleth, et lite positivt som i bunn og grunn omhandler Guds gaver til mennesket, og et større mer negativt et som tar for seg menneskets verdier og gjøremål.

Det siste kriteriet utgjorde en tekstanalyse av henholdsvis hele kapitel 2 og 9:7-10 og disse bidro i stor grad til underbygge de identifiserte tendensene fra foregående kapitler.

For det første kunne man spore en utvikling i kapitel 2, hvor typiske antropologiske forhold eller aspekter gjennom Qoheleths observasjon og granskning på rekke og rad, ble betraktet som henholdsvis הבל, הבל ורעות רוח, og i en instans i 2:21 som הבל ורעה רבה "en stor ulykke".

Mot slutten av kapitel 2 i 2:17-26 (som jeg hadde identifisert på forhånd, som det mest intense området i boken når det kom til bruk av foreslåtte nøkkelord), fikk man se hvordan Qoheleth vekslet mellom bruken av to perspektiver eller virkelighetsoppfatninger. Fra 2:17-23 fremla han en gjennomgående negativ og frustrert tone noe som toppet seg med utsagnet:

הבל ורעה רבה i 2:21, før han i 2:24 kom med bokens første oppfordring til å glede seg i øyeblikket ved å spise og drikke og unne seg gode dager i sitt strev.

Enkelte forskere identifiserte også en motsetning mellom utsagnene i 2:21 og 2:26, hvor det i 2:21 ble betraktet over det urettferdige forholdet det er at en mann med store ferdigheter måtte gi sine frukter i arv til en som kanskje ikke fortjente det, kontra merkningen i 2:26 om at Gud vil ta fra synderen og gi til den han syntes om.

I 9:7-9 ble הבל satt i relasjon til noe som var ansett som טוב, dvs. til en oppfordring til å spise og drikke og nyte livet med en kvinne du elsker. Interessant å merke seg er at man har å gjøre med en av bokens få bruk av הבל som adjektiv, i utsagnet (ditt) הבלך liv. Dette kan indikere som Miller hevder at Qoheleth legger til grunn at alle dimensjonene eller betydningene av הבל har blitt inneforstått hos leseren, slik at uttrykket blir et symbol på at alt i eksistensen er הבל.

Det kan også indikere som Dor-Shav hevder, at Qoheleth har akseptert at eksistensen er הבל

og at det har snudd fra å være en gjenstand for fortvilelse, til en kilde for inspirasjon og glede. Fra frustrasjon hvor הבל ble paret med רע i 2:21, 4:8 og 6:2 har det i 9:9 gått over til å sette הבל i relasjon til טוב. Igjen to perspektiver som representerer to forskjellige måter å takle at virkeligheten er הבל på.

Dette spillet mellom motsetningene רע og טוב har jeg lokalisert flere plasser i Qoheleth. Jeg har f. eks vist til kapittel 5, mellom et utpreget רע parti fra 5:12[13], til det skifter om til et lengre טוב parti i form av en oppfordring til glede i 5:17-19[18-20], før det igjen blir et רע-parti i 6:1-2. Enda et eksempel er 4:8 og 4:9. I 4:8 blir det omtalt at det er ”tomhet og ondt slit” (רע paret med הבל) at en mann jobber og sliter uten å ha noen å dele sin rikdom med, mens det i 4:9 blir det observert at ”det er bedre å være to enn én, de får god lønn for sitt strev.” Igjen det samme, to perspektiver av samme sak, en med en negativ innfalsvinkel, en annen med en positiv.

Eksempelene over med skiftet mellom de ulike perspektiver henviser til det jeg har identifisert som det neste karaktertrekket med Qoheleth, de stadige gjentakelsene av visse temaer, i sykliske vendinger. Fredericks har vist hvordan de to diktdeelene i henholdsvis 1:4-11 og 3.1-8 viser til livets sykluser.³⁵⁶ Slik ser det ut til å forholde seg med temaene i Qoheleth også, liv og død, rettferdighet og urettferdighet, slit og glede, er temaer som går igjen og igjen. Det er ingen minne om det som var (1:11 og 2:16), og ingen vet det som skal skje (6:12 og 11:2), det er intet nytt under solen (1:9), m.a.o. et trykk på eksistensens repetisjon og sykliske vendinger mellom motsatte tilstander eller forhold.

Denne oppgaven handler primært om å velge mellom tolkninger og oversettelser av הבל i Qoheleth og jeg fremsatte i den anledning fire fortolkere som på hver sine måte representerte forskjellige måter å fortolke הבל i Qoheleth i innledningen. Vi har sett at Fox og Fredericks fremsto som de mest monomane av disse, dvs. de som holdt seg til en konnotasjon så si gjennom hele verket. Fredericks fant sin begrunnelse for sitt valg av ”midlertidig” hovedsakelig med belegg fra bibeltradisjonen men også rent kontekstuell i teksten, for han

³⁵⁶ Fredericks 1993, Coping, s. 55-56.

blir dermed alt i eksistensen midlertidig, fra det tragiske til det gledelige.

Fox derimot går mer eller mindre utenom bibelsemantikken og mener Qoheleth i bunn og grunn anvender הבל på en helt ny og måte, gjennom å karakterisere forhold i mer eksistensiell filosofiske vendinger gjennom betydningen ”absurd”.

Problemet med begge disse forskernes monomane tilnærminger er at de må tilkjenne at det er visse passasjer som vil unnvike fra det de regner som normen. Fredericks må innrømme at 5:6[7] og 6:4 spiller på tomhetskonnotasjonen³⁵⁷, mens Fox må åpne for at flyktighet er den passende gjengivelse for 11:10.³⁵⁸ Når det kommer til Murphy og Crenshaw virker det mer som en hovedsakelig anvendelse av tomhetskonnotasjonen passer seg best for de, fordi de har en mening om at Qoheleths intensjon eller budskap er å være kritisk eller står i opposisjon til tankesystemer i tradisjonell visdom, som f. eks. loven om gjengjeldelse og straff.

Som vi har sett er ikke dette synet heller uproblematisk, da det i mange innstanser, som eksemplifisert i 2:26, heller står mer i lag med denne tradisjonen. Et annet aspekt er at de ikke er åpne nok for at denne angivelige visdomstradisjonen kunne operere med ulike perspektiver på virkeligheten, slik til eksempel Ogden mener den gjorde.

Jeg har derimot kommet frem til at הבל er en flertydig metafor, som Qoheleth anvender som et ordspill for å spille på flere eller alle de fremstilte konnotasjonene.

Jeg vil si at en uheldig konsekvens av å konkretisere en slik rik metafor er at man kan stå i fare til å ødelegge dem. Når det er sagt finnes det vise utsagn hvor det passer seg best å gjengi med en av konnotasjonene som f. eks flyktighet i overnevnte 11:10, men jeg ser store implikasjoner på et slikt valg vedrørende flere andre utsagn som til eksempel det om ”ditt הבל liv” i 9:9. På slike steder finner jeg det best å la termen stå åpen og heller la betydningsmangfoldet få utspille seg og danne ulike assosiasjoner deretter.

Det er ingenting i de rent tekniske kriteriene jeg har stilt frem som antyder en monoman fortolkning, da ingen av de synonyme ordene er entydige eller anvendes entydig i Qoheleth. Snarere tvert imot, spiller de svært ofte på sin flertydighet. Det er heller ingenting i teksten som tilsier en gjennomgående monoman fortolkning av הבל, da jeg har vist til flere tilfeller hvor teksten fremsetter forhold i ulike perspektiv, enten de avløser hverandre eller dukker opp i forskjellige deler av boken.

³⁵⁷ Fredericks 1993, s. 24.

³⁵⁸ Fox 1999, s. 319. Han mener derimot at 11:10 både kan konnotere flyktighet og på samme tid stå som en betegnelse for noe villedende, noe som i bunn og grunn gjør det absurd.

Dette indikerer for meg at flere av nøkkeltermene, da spesielt **הבל**, er flertydige, flere av de viktige og strategiske utsagnene i boken er flertydige, og ikke minst teksten som helhet er flertydig og jeg kan heller ikke si at den inviterer oss å måtte velge. Perry har en god gjengivelse som jeg finner passende for å beskrive hvordan Qoheleth veksler mellom perspektiver: ”den gamle karakteristikken om pessimisten og optimisten blir overvunnet, for i følge et slikt synspunkt er glasset verken halvfullt eller halvtomt, men heller på sin vei til å bli full(endt).”³⁵⁹ Et perspektiv alene klarer ikke å fange hele sannheten, for vikeligheten består av flere muligheter og innfallsvinkler, det er noe av dette jeg mener Qoheleth prøver å vise til ved sin bruk av **הבל** og i sine refleksjoner over eksistensen.

Denne oppgaven har fokusert på hvilke mulighetene som åpner seg for en bibelfortolker som kan arbeide med teksten på originalspråket og får innblikk i den metaforiske rikdommen i mange av termene som anvendes i Qoheleth. Det bør dermed presiseres at min fremgangsmåte i denne oppgaven alltid vil ha et tentativt preg over seg, dvs. at den er ganske eksperimental og stort sett betinget eller begrenset for folk som kan lese og forstå teksten på originalspråket. Slik sett virker denne oppgaven kun relevant innenfor en limitert fagfelt av folk som kan beherske disse verktøyene.

Men hvis jeg skal utvide nedslagsfeltet en smule, kan man jo spørre:

Hvordan kan en person som skal oversette teksten til norsk, behandle oversettelsen av **הבל**, sett i lys at jeg har konkludert med at jeg forfekter en metaforisk åpenhet (dvs. jeg foretrekker at den ikke blir oversatt) i forhold til termen slik den foreligger i Qoheleth?

Her ser jeg selvsagt at det vil by på visse praktiske problemer sett ut i fra min konklusjon.

Skal vedkommende veksle mellom flere av konnotasjonene som kan ligge i **הבל** og velge delvis etter skjønn? I så fall hvordan skal vedkommende begrunne sine valg i enkelte problematiske passasjer? Skal vedkommende bare skrive *hevel* eller *tomhet* e.l. og legge ved en fotnote som informerer leseren om alle de metaforiske mulighetene som ligger i ordet? Eller skal vedkommende velge seg ut en av konnotasjonene og dermed bidra til å legge en viss føring for fortolkning?

En mulighet er selvsagt å prøve å finne et norsk ord eller uttrykk som på best mulig måte klarer å spenne sover flest mulig av konnotasjonene til **הבל**. Dette er dessverre lettere sagt enn

³⁵⁹ Perry 1993, Dialogues, s. 20. full(endt) = (ful)filled

gjort. Et forslag kan være å bruke ordet fåfengt, som både har undertoner av noe forgjengelig, samtidig som det omtaler at noe er forgjeves. Jeg mener derimot at dette ordet legger alt for tydelige føringer i retning av en fortolkning på tomhetskonnotasjonens side.

Et annet forslag kan være utilstrekkelig, et ord som benevner begrensning, som i utilstrekkelig med tid, utilstrekkelig verdi. Problemet med denne er at den klinger dårlig, ”alt er utilstrekkelig sier Qoheleth, ja, alt er utilstrekkelig,” dessuten kan den virke en smule klumsete i mottoet: Også dette er utilstrekkelig og et jag etter vind.”

Et tredje eksempel kan være ”Alt kommer til kort”, livet varer ikke, det mangler verdi, det har ikke nok substans. Denne lyder også bedre i overskriften, men virker også en smule tung i ”også dette kommer til kort og er en jag etter vind.”

Som man kan se er dette ikke et lett foretak. Men, dersom jeg skal presse meg i et hjørne og må velge en konnotasjon til oversettelsesformål, så tror jeg at jeg vil lene meg til et ord som gjengir flyktighet. Grunnen til det er hovedsakelig styrt av personlige preferanser, dels at det passer best ”helhetlig” i forhold til negative og positive passasjer, hvor disse blir omtalt som flyktige. Et vers som 9:9 gir også bedre mening for min del som ”Nyt livet med den kvinnen du elsker, alle dine dager i ditt kortvarige liv”, kontra, ”alle dine dager i ditt tomme liv” som virker en smule motsigende på oppfordringene til glede det står i.

Til slutt, hva kan Qoheleth tilføre mennesker i dag?

En ting som har kommet frem i denne oppgaven er at denne boken på sett og vis er tidløs, den gjelder for menneskeheten like mye i dag som den har gjort i tidligere tider.

Den er fundamentalt menneskelig, da den problematiserer det som blir ansett som viktige og vesentlige forhold og aspekter i menneskets liv og den spør spørsmål som har preget menneskets situasjon så lenge vi har hatt en historie. Hva er det gode (טוב) i livet, midt i all elendigheten (רע) som skjer. Hvor Gud i Gen. 1:31 kunne se på hele skapelsen og se at ”det var overmåte godt (טוב). (No 78/85), må mennesket som en konsekvens av syndefallet innrette seg etter to forhold i eksistensen. For det første har det fått kjennskap til טוב og רע (Gen. 3:5) og kan derfor bedømme alt det erfarer i lys av eller mellom disse motsetningene, for det andre har det blitt påført en begrensning som utjevner alle ulikheter eller forskjeller, i døden. Og hva var navnet på det første mennesket som utåndet i Bibelhistorien?

הבל -

Litteratur

Bibler & Bibeloversettelser

Bibelen - Den Hellige Skrift, Det gamle og det nye Testamentet, Bibelselskapets Forlag 2. utgave, Oslo 1985 (1978).

Biblia Hebraica Stuttgartensia
Deutsche Bibelsellschaft. Stuttgart 1997.

Kohlenberger III, J. R. (ed), *The Niv Interlinear Hebrew-English Old Testament. Four Volumes in One Genesis-Malachi*, Zondervan pub. House, Grand Rapids, Michigan 1987.

Online Hebrew Interlinear Bible (OT) "Scripture 4 all"
Tilgjengelig fra: http://www.scripture4all.org/OnlineInterlinear/Hebrew_Index.htm [05.05.10]

Online Tanakh (ivrit) - Qoheleth:
Tilgjengelig fra: <http://www.mechon-mamre.org/i/t/t3101.htm> [05.05.10]

Online Septuaginta – Ecclesiastes:
Tilgjengelig fra: <http://www.sacred-texts.com/bib/sep/ecc.htm> [05.05.10]

Online Vulgata – Ecclesiastes:
Tilgjengelig fra: http://vulgate.org/ot/ecclesiastes_1.htm [05.05.10]

Online King James Bible - Ecclesiastes:
Tilgjengelig fra: <http://www.kingjamesbibleonline.org/Ecclesiastes-Chapter-1/> [05.05.10]

Online Jewish Bible (eng. trans.) with commentaries of Rashi – Kohelet/Ecclesiastes:
Tilgjengelig fra: http://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/16462/showrashi/true [05.05.10]

Sekundær Litteratur:

Alter, R., *The Art of Biblical Poetry*, T & T Clark, Edinburgh 1990.

Anderson, W. H. U., *The Semantic Implications of hebel and re'ot ruah in the Hebrew Bible and for Qoheleth*, *Journal of Northwest Semitic Languages* 25/2 (1999) pp. 59-73, University of Stellenbosch, South Africa 1999.

Bartholomew, C. G., *Reading Ecclesiastes – Old Testament Exegesis and Hermeneutical Theory*, Analecta Biblica Investigationes Scientifcae in res Biblicas vol 139. Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1998.

Christianson, E. S., *A Time to Tell – Narrative Strategies in Ecclesiastes*, Journal for the Study of Old Testament Supplement Series vol. 280, Sheffield Academic Press, Sheffield UK 1998.

Crenshaw, J. L., *Ecclesiastes – A Commentary*, The Westminster Press, Philadelphia, Pennsylvania 1987.

Dor-Shaw, E., *Ecclesiastes, Fleeting and Timeless: Part 1*.
Jewish Bible Quarterly vol 36/4 (2008), (Jewish Bible Association. Jerusalem), s. 21-221
Tilgjengelig fra: http://jbq.jewishbible.org/assets/Uploads/364/364_dorshav1.pdf [26.04.10]

Dor-Shaw, E., *Ecclesiastes, Fleeting and Timeless: Part 2*.
Jewish Bible Quarterly vol 37/1 (2009), (Jewish Bible Association. Jerusalem), s. 17-23
Tilgjengelig fra: http://jbq.jewishbible.org/assets/Uploads/371/371_dorshav2.pdf [26.04.10]

Even-Shoshan, A., *A New Concordance of the Bible*, “Kiryat Sefer” Publishing House, Jerusalem 1996.

Fabry, H. J., ריוח *Theological Dictionary of the Old Testament volum XIII*, Ed. By G.Johannes Botterweck & Helmer Ringgren, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 1978 (1988).

Forman, C. C., *Koheleth's Use of Genesis*, Journal of Semitic Studies Vol. 5 1960 pp. 256-263, Manchester University Press, Manchester UK 1960.

Fredericks, D. C., *Coping with Transience – Ecclesiastes on Brevity of Life*, Jsot Press, Sheffield 1993.

Fredericks, D. C. & D. J. Estes, *Ecclesiastes & the Song of Songs*, Apollos Old Testament Commentary vol: 16, Series Editors: David W. Baker and Gordon J. Wenham, Apollos Nottingham, England/InterVarsity Press, Downers Grove Illinois 2010.

Fox, M. V., *The Meaning og Hebel for Qohelet*, Journal of Biblical Literature (JBL) 105/3 (1986).

Fox, M. V., *Qohelet and his Contradictions*, Journal for the study of the Old Testament Supplement Series vol. 71, Almond Press, Sheffield UK 1989.

Fox, M. V., *A Time to Tear Down & A Time to Build Up – A Rereading of Ecclesiastes*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan USA/Cambridge UK 1999

Fox, M. V., *The JPS Bible Commentary: Ecclesiastes – The Traditional Hebrew text with the New JPS Translation*, Jewish Publication Society. Philadelphia 2004.

Gesenius, W., *Gesenius' Hebrew Grammar* (ed. Kautzsch, K., trans: Crowley A. E., Dover publications, New York 2006)

Gordis, R., *Kohelet – The Man and his World*, Texts and Studies of the Jewish Seminary of America Vol XIX, Block Publishing Company, New York 1955

Görg, M., תהו *Theological Dictionary of the Old Testament volum XV*, Ed. By G.Johannes Botterweck & Helmer Ringgren, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 1978 (1988).

Japhet, S. & Salters, R. B. (ed), *The Commentary of R. Samuel Ben Meir (Rashbam) on Qoheleth*, The Magnes Press – Hebrew University, Jerusalem 1985.

Kronholm, T., יתר *Theological Dictionary of the Old Testament volum VI*, Ed. By G.Johannes Botterweck & Helmer Ringgren, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 1978 (1988).

Loader, J. A., *Polar Structures in the Book of Qohelet*, Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (BZAW) vol. 152, Walter de Gruyter, Berlin / New York 1979.

Lohfink, N., *Koheleth, Die neue Echter Bibel – Kommentar zum alten Testament mit der einheitsübersetzung*, Echter Verlag, Würzburg 1980.
English translation: *Qoheleth – A Continental Commentary*, Translated by Sean McEvenue, Fortress Press, Minneapolis 2003.

Miller, D. B., *Qohelet's Symbolic Use of קבל*, Journal of Biblical Literature (JBL) 117/3 (1998), s. 437-454.

Murphy, R. E., *Ecclesiastes, Word Biblical Commentary, Vol. 23A*, Word Books, Dallas 1992.

Murphy, R. E., *The Tree of Life – An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge UK. 3rd Ed 2002, 1st ed. 1990.

Ogden, G. S., *Qoheleth - Second edition*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield UK 2007.

Perdue, L. G., *Wisdom Literature – A Theological History*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 2007

Perry, T. A., *Dialogues with Kohelet – The book of Ecclesiastes, Translation and commentary*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania 1993.

Ryken, L. & T. Longman III (ed.), *A Complete Literary Guide to the Bible*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan 1993.

Salzer, G. D., *Vain Rhetoric - Private Insight and Public Debate in Ecclesiastes*, Journal for the Study of Old Testament Supplement Series vol. 327, Sheffield Academic Press, Sheffield UK 2001.

Schökel L. A., *A Manual of Hebrew Poetics*. Subsidia biblica – 11, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1988

Schoor A. (ed.), *Qoheleth in the Context of Wisdom*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium (BETL) 136, Leuven, Leuven University Press 1998.

Seow, C. L., *Ecclesiastes – A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible vol 18C. Doubleday, Broadway, New York 1997.

Seybold, K., *הַבִּל Theological Dictionary of the Old Testament volum III*, Ed. By G.Johannes Botterweck & Helmer Ringgren, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 1978 (1988).

Shields, M. A., *The End of Wisdom - A Reappraisal of the Historical and Canonical Function of Ecclesiastes*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana USA 2006.

Stordalen, T., *Støv og livspust - Mennesket i Det gamle testamentet*, Universitetsforlaget, Oslo 1994

Stordalen, T., *Echoes of Eden – Genesis 2-3 and symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, Peeters, Leuven 2000.

The Brown-Driver-Briggs *Hebrew and English Lexicon – with an appendix containing the Biblical Aramaic*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, USA 2007.
Reprinted: 1906 ed. Pub. Houghton, Mifflin and Company, Boston, USA.

Waltke, B. K. and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana 1990.

Westermann, J., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Band I & II*, Chr. Kaiser Verlag, München 1971.

Wolff, H. W., *Anthropology of the Old Testament*, Chr. Kaiser Verlag, München 1973.
Eng. Translation: Margaret Mohl, SCM Press, London 1974.

Wright, A. G., *The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qoheleth*, The Catholic Biblical Quarterly (1968) 30, s. 313-330.

Wright, A. G., *The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qoheleth*, The Catholic Biblical Quarterly (1980) 42, s. 38-51

Wright, A. G., *Additional Numerical Patterns in Qoheleth*, The Catholic Biblical Quarterly (1983) 45, s. 32-43

Zimmerman, F., *The Inner World of Qohelet (with translation and commentary)*, KTAV Publishing House, New York 1973.

